
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 06114626 2

Arbeiten
zur Religionsgeschichte des Urchristentums
1. Band, 3. Heft

Rabbinica

Paulus im Talmud. Die „Macht" auf dem Haupte.
Runde Zahlen.

Von

Lic. theol. Gerhard Kittel
Privatdozenten der Theologie an der Universität Leipzig



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1920

Rabbinica.

Paulus im Talmud. Die „Macht" auf dem Haupte.

Runde Zahlen.

Von

Lic. theol. Gerhard Kittel

Privatdozenten der Theologie an der Universität Leipzig



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1920

Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig

Forschungsinstitut

für vergleichende Religionsgeschichte

Neutestamentliche Abteilung

Leiter: Professor D. Dr. J. Leipoldt

Arbeiten

zur

Religionsgeschichte des Urchristentums

1. Band, 3. Heft

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

Die im Folgenden mitgeteilten Untersuchungen entstammen der Arbeitsgemeinschaft des Unterzeichneten mit Israel J. Kahan. Sie sind entstanden im Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte der Universität Leipzig.

Die Arbeiten unserer Disziplin, vor allem die Versuche, das Bild des Paulus in seine Zeit einzuordnen, gehen heute überwiegend in der Richtung: Urchristentum und Hellenismus. Das Folgende möchte zu einem kleinen Teile daran erinnern, daß sich auch von der rabbinischen Literatur her noch immer manche Hilfe für die Erforschung der Anfänge unserer Religion, nicht zuletzt auch für das Verständnis des ehemaligen Rabbinenschülers Saulus, gewinnen lassen wird.

Wenn der letzte Teil des Heftes in kleineren Typen gedruckt ist, so bedeutet dies erfahrungsgemäß eine Versuchung für den Leser, diese Stücke als weniger wichtig zu überschlagen. Es mag darum ausdrücklich betont sein, daß ausschließlich der Wunsch, Papier zu sparen, für die Wahl des Petitsatzes maßgebend war. Die Abhandlungen über die Zahlen Dreiundeinhalb und Fünf möchten in keiner Weise als Stiefkinder behandelt sein.

Die erste der Untersuchungen betont zugleich den Wert der alten Midraschim als Quelle für die rabbinische Überlieferung. Ein Teil derselben freilich ist — aus sprachlichen Gründen — für die meisten Erforscher der Geschichte des Urchristentums ein verschlossenes Land. Einer der wichtigsten, der noch darauf wartet, der christlichen Theologie zugänglich gemacht zu werden, ist Midrasch Sifre zum Deuteronomium. Wir hatten die Übersetzung und Bearbeitung desselben in Angriff genommen; die Arbeit hat freilich die vierundeinhalbjährige Unterbrechung der Kriegsjahre erleiden müssen. Nun sie wieder aufgenommen werden konnte, hoffen wir, das Werk, dessen Übersetzung ganz, dessen Bearbeitung zum großen Teil vollendet ist, in absehbarer Zeit vorzulegen, falls Zeit, Kraft und — — Druckmöglichkeit gegeben sind.

Je unsicherer insbesondere der letztere Faktor heute ist, zu umso größerem Danke bin ich dem Herrn Herausgeber der Sammlung verpflichtet, daß er die Drucklegung dieses Heftes ermöglicht und in überaus freundlicher Weise gefördert hat.

Leipzig, Weihnachten 1919

Gerhard Kittel

Inhalt.

Paulus im Talmud.

Das Problem.

Was die rabbinischen Quellen über Jesus und die Christen, die minim, berichtend und polemisch sagen, ist des öfteren zusammengestellt worden. Es ist nicht allzuviel, aber doch mancherlei. Dagegen scheint ein consensus beinahe omnium darüber zu bestehen, daß jeglicher Hinweis auf Paulus in der gesamten spätjüdischen Literatur fehle. Mindestens von christlicher Seite ist die Nichterwähnung des Paulus im Talmud wohl allgemein als selbstverständlich angenommen worden: der Rabbinismus schwieg von seinem größten Apostaten.

Diese Annahme wäre, sollte sie sich bewahrheiten, überaus merkwürdig. Denn Tatsache ist doch, daß Paulus auf das stärkste mit dem Rabbinismus zusammenhing. Er ist Schüler der Rabbinen und er hat diese Herkunft nie verleugnet, wenn auch freilich sie sich auswirkte als schroffe Ablehnung alles dessen, was seine einstige Torafrömmigkeit war. Um so mehr, kann man erwarten, muß seine Theologie den Widerspruch nicht nur der am Judentum hängenden Christen, sondern noch viel mehr des rabbinischen Judentums selbst hervorgerufen haben. Der Bericht der Apostelgeschichte gibt ein deutliches Bild, wie seine Anwesenheit in Jerusalem sogleich zum Konflikte führt, wie ungeheuer aufreizend er auf gesetzestreue Juden wirkt, wie leidenschaftlich der Widerspruch gegen ihn ist. Es ist schwer vorstellbar, daß dieser Widerspruch in den jüdischen Quellen nicht irgendwelchen Niederschlag gefunden hätte.

Ist wirklich die Meinung richtig, daß im ganzen Spätjudentum Paulus unerwähnt bleibe, so würde sich nur ein einziger einleuchtender Grund dafür angeben lassen: daß etwa gerade um seines Apostatentums willen man von Paulus bewußt geschwiegen, ihn totgeschwiegen, aus Haß seinen Namen getilgt habe. Ich zweifle aber, ob dies rabbinischer Methode entsprach. R. Elischa ben Abuja, der Zeitgenosse Aqibas, der Lehrer Meïrs, half in der hadria-

nischen Judenverfolgung in den dreißiger Jahren des zweiten Jahrhunderts den Römern, den Glauben seiner Väter blutig unterdrücken. Der Abtrünnige erhielt den schimpflichen Beinamen Acher. Aber sein eigentlicher Name und die mancherlei Berichte über sein Leben sind darum nicht aus der Überlieferung verschwunden, nicht einmal, daß leise verwischende Tendenzen sich wahrnehmen ließen. So geht es kaum an, die Nichterwähnung des Paulus im Talmud aus dem bewußten Schweigen des Hasses erklären zu wollen.

Dagegen wird man gut tun, von vornherein eine andere Tatsache zu erwägen. Das Rabbinentum, von dem der Talmud berichtet, ist das palästinische und daneben dasjenige Babyloniens, des Hauptsitzes der Diasporagelehrsamkeit. So setzt er sich auseinander mit den Fragen, die auf palästinischem bzw. babylonischem Boden sich ergeben. Paulus dagegen hat seine Hauptwirksamkeit fern von Palästina gehabt, auf heidnischem Boden; die Judengemeinden, mit denen er in Konflikt kam, waren Gemeinden der weiteren Diaspora; der Besuch in Jerusalem, der zur Gefangennahme führte, war eine Episode von wenigen Tagen. So mag es immerhin sein, daß die palästinischen Tannaiten wenigstens keinen allzu unmittelbaren Anlaß hatten, mit ihm sich zu beschäftigen.

Es erklärt sich so in der Tat, daß Paulus im Talmud keine erhebliche Rolle spielt. Man versteht, daß er, obwohl Rabbinenschüler, dem Interesse seiner alten Lehrer und Glaubensgenossen stärker entrückt ist als etwa Jesus und die Judenchristen, die unmittelbar unter den Augen der Rabbinen lebten und wirkten. Nicht aber genügt dieser Hinweis um ein vollständiges, restloses Verlorengehen auch eines jeden Reflexes seiner Tätigkeit im Talmud verständlich zu machen. Apostelgeschichte 21 ff. ist lehrreich. Es zeigt sich einmal, wie schon ein ganz kurzer Aufenthalt des Paulus in Jerusalem zu gewaltiger und nachhaltiger Erregung führt; vor allem aber: οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι θεασάμενοι αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ συνέχεον πάντα τὸν ὄχλον (Act. 21, 27). Die Wechselbeziehungen zwischen Diaspora und Muttergemeinde waren doch recht lebendig; so werden wir uns hüten müssen, was die Diaspora bewegte und erregte, mit allzu völliger Ausschließlichkeit auf sie zu beschränken. Daß die Auseinandersetzung mit Paulus für den Talmud nicht gerade eine beherrschende Rolle spielte, mag man begreifen; ein völliges Fehlen wäre schlechterdings rätselhaft.

Während von christlicher Seite die ganze Frage, ob Paulus im Talmud erwähnt sei, soviel ich sehe, überhaupt nicht erwogen worden ist, sind von jüdischer Seite, allerdings auch nur sehr vereinzelt, einige Beiträge zu unserem Problem gegeben worden. Es handelt sich vor allem um die Mischna Abot III 11. Auch sie scheint nur von zwei Gelehrten etwas eingehender auf ihre Beziehungen zum Christentum geprüft worden zu sein; im Jahre 1849 hat der Leipziger Rabbiner Ad. Jellinek in einer kurzen Miszelle „Zur Geschichte der Polemik gegen das Christentum" in der Fürstschen Zeitschrift „Der Orient" (Jahrgang X, S. 413) auf sie hingewiesen, und im Jahre 1898 hat Dr. J. Guttmann, unlängst als Rabbiner in Breslau verstorben, in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums" (Jahrgang XLII, S. 303f., 337ff.) unter dem Titel „Über zwei dogmengeschichtliche Mischnastellen" ausführlicher davon gehandelt. Doch gewinnt vor allem Guttmann kein deutliches geschichtliches Bild, weil er versucht, die Stelle als Polemik gegen das spätere Judenchristentum zu verstehen, während Jellinek zwar an einigen Punkten Gegensatz gegen beginnende jüdisch-christliche Gnosis annimmt, an einigen jedoch den deutlichen Hinweis auf Paulus erkannt hat. Beide Aufsätze haben wenig Beachtung gefunden; selbst in jüdischen Kreisen sind sie zum Teil unbekannt geblieben. Wie es scheint, weiß nicht einmal Guttmann von Jellineks Artikel[1]. Noch Horovitz gibt in der 1917 erschienenen Ausgabe des Midrasch Sifre ad Numeros eine so mühselige Auslegung der dort sich findenden Parallele zu Abot III 11, daß deutlich zu erkennen ist, auch ihm sind die Vorschläge Jellineks und Guttmanns unbekannt. So ist es vollends kein Wunder, daß auch den christlichen Gelehrten diese Versuche entgangen sind; weder Strack noch Fiebig in ihren Ausgaben der Pirqe Abot gehen darauf ein. Eine Wieder-

---

[1]) Das hebräisch geschriebene Werk von J. H. Weiß: Dor dor wᵉdorsaw („Zur Geschichte der jüdischen Tradition"), Wien 1879, handelt in Band I, S. 232ff. über „Das Verhältnis der mündlichen Lehre zu den Büchern der Evangelien und zu deren Meinungen" und bespricht dabei S. 234—238 Talmudstellen, die sich nach des Verfassers Meinung auf Paulus beziehen. Doch ist, was er bringt, für geschichtliche Beurteilung ohne Wert. Der Artikel Jellineks ist übrigens auf S. 237 falsch zitiert. — Bacher, Agada der Tannaiten I² S. 190 Anm. 1 nennt die Aufsätze Jellineks und Guttmanns, geht aber auf die ganze Frage nicht ein.

aufnahme und Weiterführung der Untersuchung möchte darum der Mühe wert sein.

Die Mischna des R. Eleazar.

Es wird im folgenden die genannte Stelle Abot III 11 näher untersucht. Es werden sich dabei außer dem zu unserem Thema zu Sagenden mehrere lehrreiche Nebenergebnisse zeigen.

Paralleltexte zu Abot III 11 finden sich: Abot d[e] Rabbi Natan c. 26; Sifre ad Num. 15, 31; bab. Sanhedrin 99a; jer. Pesachim 33b. Ich gebe zunächst den Wortlaut von Abot und notiere die Abweichungen der Paralleltexte; für das Folgende werden die Satzteile mit Ziffern bezeichnet.

[1](I)[a] R. Eleazar aus Modiim sagt: [b](II) Der da entweiht die Heiligtümer [c] und (III) der da verachtet die Feiertage und (IV) [d] der da beschämt seinen Nächsten öffentlich und (V) der da auflöst das Bündnis unseres Vaters Abraham [e] und (VI) [f] der da sein Angesicht entblößt gegen die Tora, (VIa) [g] nicht entsprechend der Halacha, — (VII) [h] obwohl er aufzuweisen hat (Kenntnis der) Tora [i] und gute Werke, (VIII) [k] so hat er doch keinen Anteil an der zukünftigen Welt.

---

a) j. Pes.: „Haben wir nicht so tradiert:"[2]. — b) Die Reihenfolge der Satzteile II—VI weicht in den Parallelen durchweg ab: II, III, V, VI, IV. — c) Ab. d. R. N.: „der da entweiht die Sabbathe[3]. — d) IV fehlt in Ab. d. R. N., j. Pes. und Sifre völlig, in b. Sanh. nach manchen Mss. und Zitaten, in der Mischna selbst in Lowes palästinischem Text. — e) Ab. d. R. N.: „Bündnis am Fleisch"[4]. — f) VI fehlt in Sifre, geht daselbst aber dem Text unmittelbar voran. — g) VIa fehlt in Ab. d. R. N. und Sifre: auch in der Mischna nur bei einigen (nicht bei Lowe) Zeugen, ebenso j. Pes. schwankend. — h) Sifre: „obwohl er aufzuweisen hat (die Erfüllung) vieler Gebote"[5]. — i) fehlt bei Lowe und anderen Versionen des Mischnatextes. — k) Sifre: „so ist er wert, daß man ihn verstößt von der Welt"[6].

1) ר׳ אלעזר המודעי אומר המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חברו ברבים והמפר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא. Die Varianten zum Mischnatext vgl. bei M. Taylor: An appendix to sayings of the Jewish fathers, containing a catalogue of manuscripts and notes on the text of Aboth, 1900, S. 150. 2) לא כן תנינן. 3) השבתות. 4) את הברית בבשר. 5) אע״פ שיש בידו מצות הרבה. 6) כדיי הוא לדחותו מן העולם.

R. Eleazar aus Modiim, auf den die Quellen — mit alleiniger Ausnahme von jer. Pesachim — das Wort zurückführen, war Oheim des Barkochba; er starb gegen Ende des hadrianischen Krieges, kurz vor der Eroberung von Bet-ter, der letzten Zufluchtsstätte der Aufständischen, im Jahre 135 nach Chr., und zwar auf tragische Weise: durch einen Fußtritt seines brutalen Neffen[1]. Doch reicht seine Lehrtätigkeit wesentlich weiter hinauf, bis in die ersten Jahrzehnte nach der Zerstörung Jerusalems[2]. Es ist nämlich von Rabban Gamliel die Redewendung überliefert, mit der er Eleazars Meinung anpreist: „Wir brauchen noch immer den aus Modiim"[3]; so muß Eleazar also schon zu dieser Zeit, etwa in den Jahren 90—110 nach Chr., eine nicht unwesentliche Rolle im Rabbinenkreis gespielt haben. Noch ein Stück weiter zurück scheint bab. Baba batra 10b zu führen; die Agada wird eingeleitet: „Rabban Jochanan ben Zakkai sprach zu seinen Schülern: Meine Söhne . . . . .", und unter den Antworten, die der Meister erhält, finden wir an dieser Stelle neben anderen auch eine solche des Rabban Gamliel, die Bezug nimmt auf Eleazar aus Modiim. Danach wäre er sogar dem Schülerkreise des „Zeitgenossen der Apostel" zuzurechnen; Jochanans Hauptwirksamkeit fällt in die Zeit unmittelbar nach der Tempelzerstörung[4]. Unsere Mischna kann also recht wohl etwa drei Jahrzehnte nach jenem Tumult angesetzt werden, den des Paulus Anwesenheit in Jerusalem hervorrief. Darüber hinaus aber ist hier wie bei vielen rabbinischen Worten mit der Möglichkeit zu rechnen, daß eine ältere Tradition, insbesondere, daß der Niederschlag längerer vorangegangener rabbinischer Erörterungen mehr oder weniger zufällig gerade aus dem Munde dieses oder jenes Gelehrten auf uns gekommen ist[5]. Es wird noch davon zu reden sein, daß der Gedanke an Entweihung der qodašim in unserem Satze in der Tat sehr deutlich über das Jahr 70 zurückweist.

---

[1]) jer. Taanit 68d; vgl. Schürer, Geschichte I⁴ S. 695.

[2]) Bacher, Agada I² S. 90, 187 f.

[3]) bab. Baba batra 10b; bab. Chullin 92a.

[4]) Rosch ha-schana IV, 1, 3, 4: „Nachdem das Haus des Heiligtums zerstört worden ist, verordnete Rabban Jochanan ben Zakkai . . . . ."

[5]) Ich habe einiges Grundsätzliche darüber gesagt in meiner Schrift „Jesus und die Rabbinen", 1914, S. 7.

Ausgangspunkt für das geschichtliche Verständnis der Mischna des R. Eleazar muß folgende Erwägung sein. Es werden Leute festgestellt, die aus der religiösen Gemeinschaft des Judentums auszuschließen sind[1]. Warum aber sind gerade diese Vergehungen genannt? Jedermann erwartet, bei einer solchen Erörterung diejenigen Sünden zu finden, die auch sonst als die ganz schweren, unvergebbaren, bezeichnet werden, die Grundkategorien der Todsünden, etwa Götzendienst, Blutschuld[2]. Statt dessen werden einzelne Kategorien schwerer Versündigungen aufgezählt; neben ihnen könnten mit demselben Recht andere stehen. Es sind Sünden gewiß ernster Art, aber — mit Ausnahme vielleicht der Aufhebung der Beschneidung (V) — doch im Vergleich mit jenen Todsünden von wesentlich geringerer Bedeutung. Der Wert der Guttmannschen Untersuchung liegt nicht so sehr in ihren endgültigen Ergebnissen, die zum größten Teil nicht genügen, als vielmehr in der Erkenntnis, daß diese ganze Aufzählung nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches Bedürfnis befriedigen soll, daß es nicht um die Lösung eines theologischen Problems, sondern um die Abwehr gewisser einzelner Zeiterscheinungen und Stellungnahme zu gewissen bestimmten Zeitereignissen sich handelt. Nur so kann man die Hervorhebung gerade dieser Vergehen begreifen; sonst bleibt sie, wie schon Jellinek betonte, eine crux interpretum[3].

---

[1]) Über den Wortlaut des Textes von VIII s. u. S. 15.

[2]) Guttmann erinnert mit Recht etwa an Tosefta Pea I 2: „Folgende Dinge werden an dem Menschen schon in dieser Welt heimgesucht, während die eigentliche Vergeltung der zukünftigen Welt vorbehalten bleibt: Götzendienst, Blutschande und Blutschuld."

[3]) a. a. O., S. 414: „. . . . und man liest bei Wessely (Jen Lebanon) die wunderlichsten Dinge darüber." Daß genau diese crux auch heute noch den Auslegern zu schaffen macht, mag ein Zitat aus dem neuesten (hebräischen) Kommentar zu unserer Stelle zeigen. Horovitz, Sifre ad Numeros, Lipsiae 1917, S. 121 (Anmerkungen zu Sifre zu Num. 15, 31): „Die Kommentare mühten sich sehr ab, eine Begründung zu finden für diese beiden, nämlich: ‚Der da entweiht die Heiligtümer' und: ‚Der da verachtet die Festzeiten'. Man sehe nach in Midrasch Sch^{e}muel zu Abot III, 11, der da anführt viele Erklärungen, aber sie alle sind nicht richtig und unzulänglich. Mir aber scheint es, daß die Sache sehr einfach ist, und die Begründung für diese beiden Dinge ist eine und dieselbe. Deshalb, weil sie in dem Schriftwort sich anschließen an das Verbot des Götzendienstes. Denn bei den Festen steht geschrieben: ‚Gegossene Götzen-

Es liegt also bestimmt zugespitzte Polemik vor. Welcher Art ist der Gegner, den sie meint? Deutlich ist, daß es sich nur um einen Juden handeln kann. Des näheren aber muß es ein ausgesprochenermaßen persönlich gesetzestreuer Jude sein. Nur dann erklärt sich die ausdrückliche Hervorhebung, daß er gute Werke und Kenntnis des Gesetzes, oder, wie es im Text von Sifre heißt, Erfüllung vieler Gebote, sein eigen nenne[1]. Wer Umschau hält unter denen, die das Judentum unter seine Gegner zählte, wird unmittelbar sich des Mannes erinnern, der sich selbst das Zeugnis geben darf: περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων (Gal. 1, 14).

Einzeluntersuchung.

a) Satz VI. Ist es möglich, aus den aufgezählten Vorwürfen ein einheitliches Bild des gemeinten Gegners zu gewinnen? Es mag mit der an letzter Stelle genannten Kategorie (VI) begonnen werden. Das Sätzchen lautet wörtlich: „der da entblößt sein Angesicht wider die Tora"; hinzugefügt ist, wie aus dem Apparat hervorgeht, mit nicht einheitlicher Überlieferung: „was nicht gemäß der Halacha ist"[2]. „Sein Angesicht entblößen" ist sprichwörtliche Redensart für unverhüllte Frechheit, Schamlosigkeit; am deutlichsten ist diese Bedeutung in dem daraus gebildeten Nom. act.

---

bilder sollst du dir nicht machen', und unmittelbar darauf heißt es: ,Das Fest der Ungesäuerten sollst du halten' (Ex. 34, 17). Ausdrücklich sagte man hierüber in der Mechilta des R. Simeon ben Jochai Blatt 163: Aus dieser Stelle sagte man: ,Der da verachtet die Festzeiten, ist, wie wenn er sich angeschlossen hat dem Götzendienst. Und dieser selbe Grund bezieht sich auch auf das: ,Der da entweiht die Heiligtümer.' Denn so steht geschrieben in dem Abschnitt Qᵉdošim: ,Gegossene Götzenbilder sollt ihr euch nicht machen' (Lev. 19, 4), worauf sich ihm anschließt: ,Und wenn ihr opfert usw., denn das Geweihte des Herrn hat er entweiht usw.' Und mir erscheint es klar, daß die Worte des R. Eleazar sich gründen auf die Deutung des Verses, und aus diesem Grunde hat er sie zusammengefaßt gemeinsam; und die Ähnlichkeit, die zwischen beiden besteht, und die beiden gemeinsam gleiche Seite, ist nach der Meinung des R. Eleazar dies, daß beide Profanes treiben mit Dingen, die dem Herrn geweiht sind. Darum ist ihre Sünde größer, als daß sie verziehen werden kann."

1) Über die Textfrage s. u. S. 15.

2) Vgl. zum Folgenden den Nachweis Bachers, Die älteste Terminologie der jüdischen Schriftauslegung, S. 149ff.

gillui panim[1]. Was gemeint ist bei „das Angesicht entblößen gegen die Tora" wird Sifre ad Numeros 15, 30 an dem Beispiel des Ketzerkönigs Manasse gezeigt: spöttelnde Bibelauslegung, deren wesentlichstes Merkmal der Mangel an Ehrfurcht ist. Wir gewinnen den Sinn: Wer da unehrerbietig und frech die Tora auslegt.

Freilich ist klar, daß damit der Zusatz VIa „wie es nicht der Halacha entspricht" zur Banalität wird. Er paßt nur zu einem Satze, der von einer irrigen, ketzerischen Methode der Exegese sprechen würde. So haben Jellinek und ganz ähnlich auch Guttmann an unserer Stelle Ablehnung der allegorischen Schriftauslegung des Paulus und der Gnosis verstanden[2]. Das ist nach dem Gesagten sprachlich nicht möglich. Vielmehr hat Bacher[3] zweifellos recht, daß das Sätzchen še-lo ka-h^{a}laka zu einer Zeit eingefügt worden ist, als panim „Angesicht" wie „Sinn", „Auslegungsweise", „Bild der verschiedenen Arten und Weisen, nach denen eine Bibelstelle ausgelegt werden kann" verstanden wurde. VIa, das im wesentlichen nur die Textversion des babylonischen Talmud überliefert und das in Abot d. R. Natan, in Sifre ad. Num., bei einem Teil der Zeugen von jer. Pesachim und ebenso in dem palästinischen Mischnatext von Lowe fehlt, muß demgemäß als späterer, die Überlieferung trübender Zusatz angesehen werden. Es bleibt also dabei: VI redet von einem Menschen, der die Tora zwar kennt und verwendet und auf sie Bezug nimmt, aber in einer Art, die dem gläubigen Juden als Frechheit und Mangel an Ehrfurcht erscheint. Der Ausdruck gewinnt in der Tat in dieser Bedeutung Leben. Jene allegorische Exegese, an die Jellinek und Guttmann denken, haben auch andere innerhalb des Judentums angewendet, Philo und die Alexandriner, ohne daß sie darum solchem scharfen Urteil verfallen sind. Wohl aber gab es einen anderen, bei dessen Äußerungen über das Gesetz den frommen

[1]) Mechilta zu Ex. 17, 8: Amalek kam, nicht wie sonst heimlich und versteckt, sondern „mit aufgedecktem Angesicht". Winter-Wünsche S. 168 paraphrasieren „öffentlich"; das gibt den Gegensatz nicht richtig wieder.

[2]) Die bei Schürer, Geschichte II⁴ S. 458 vertretene Anschauung ist gleichfalls demgemäß zu revidieren. Abot III 11 wird dort in demselben irrtümlichen Sinn verwendet, wenn auch ohne Anwendung auf Christliches.

[3]) Als Erster scheint diese Erkenntnis Friedmann, Bet Talmud I, 334 ff. in neuerer Zeit betont zu haben.

Juden der Eindruck fluchwürdiger Pietätlosigkeit ankommen mochte. Er hatte die Behauptung gewagt: νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται (Röm. 3, 21); seine These war: τέλος γὰρ νόμου Χριστός (Röm. 10, 4), νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου (Röm. 7, 6).

b) Satz V. Daß V von der Beschneidung handelt, ist klar. Fraglich kann nur sein, welche Art von „Auflösung des Bundes" im Sinne von Ablehnung der Beschneidung des genaueren gemeint sei. Die meisten Ausleger[1] denken an den sogenannten Epispasmus, der ja von Apostaten nicht selten geübt wurde und den bekanntlich auch Paulus erwähnt, allerdings wegwerfend: περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω (I. Kor. 7, 18). Es ist kein Zweifel, daß schon der Talmud selbst ha-mefer berit so ausgelegt hat. jer. Pea 16b: „der da auflöst das Bündnis, das ist der, der seine Vorhaut wieder vorziehen läßt". So erklärt sich recht wohl, daß Abot d. R. Natan diesen körperlichen Charakter der „Auflösung des Bundes" durch die Lesung „Bündnis am Fleische" herausheben will. Das ist späterer Versuch, durch Unterstreichung diese Körperlichkeit zu verdeutlichen; der ursprüngliche Ausdruck ist in dieser Richtung viel allgemeiner gefaßt: „Bündnis unseres Vaters Abraham". Er enthält zunächst in dieser Fassung keinerlei Hinweis auf jene konkrete körperliche Form, in der einzelne die Folgen der Beschneidung aufzuheben suchten. Vielmehr ist der Jude, von dem hier geredet ist, ein solcher, der grundsätzlich die Beschneidung ablehnt[2]. Solche aber sind keine häufige Erscheinung in der Ketzergeschichte des Judentums. Einer der wenigen, an die man etwa denken könnte, ist jener Kaufmann Ananias am Hofe des Königs Izates von Adiabene, von dem Josephus[3] erzählt.

---

[1]) Graetz, Geschichte IV² 79; Bacher, Agada der Tannaiten I, 190 Anm. 3; Guttmann S. 304; Strack, Pirqe Abot z. St.

[2]) So gegen Graetz auch J. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, Paris 1867, S. 353: Nous croyons qu'il s'agit ici de la négligence complête de la circoncision, qu'on interprétait probablement comme une allegorie. Derenbourg deutet die Mischna auf innerjüdische Versuche, qui interprétaient les commandements d'une façon allégorique, comme l'avaient fait depuis quelque temps déjà les Alexandrins. Über eine derartige allegorisierende Auflösung der Beschneidung, von der Philo berichtet, siehe unten S. 12f.

[3]) Antiqu. XX 2.

Er soll allerdings dem König, der Jude werden und sich beschneiden lassen wollte, abgeraten haben, diese letztere Manipulation an sich vollziehen zu lassen: δυνάμενον δὲ αὐτόν, ἔφη, καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων· τοῦτο εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι. Es ist nicht zu verkennen, daß hier in der Tat ein Fall vorliegen könnte, wie ihn etwa die Abwehr unserer Mischna meint. Aber einmal ist sehr deutlich, daß Ananias seinen Rat — der übrigens von dem später in Adiabene eintreffenden Galiläer Eleazar bald mit Erfolg bekämpft wird — gerade nicht aus grundsätzlichen, sondern rein aus praktischen Erwägungen heraus für diesen ganz bestimmten Einzelfall gibt: weil er fürchtet, die Untertanen möchten sich gegen den König und gegen ihn als seinen Ratgeber empören, wenn dieser wirklich sich beschneiden ließe. Außerdem jedoch würde sich damit zunächst nicht mehr als eine Analogie zu diesem einen Satze der Mischna ergeben; von einer ketzerischen Stellung des Ananias in einem der anderen Punkte ist nichts festzustellen. Dagegen erinnert Jellinek an Röm. 2, 28f.; man kann Worte wie Gal. 5, 6 hinzufügen: ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, oder wie I. Kor. 7, 19: ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν. Man wird sich auch erinnern, wie stark schon bei den jüdischen Christen in Jerusalem der Eindruck war, als Paulus sich von dem unbeschnittenen Titus begleiten ließ. Wieviel mehr mußte dieser Mann für Juden „Auflöser des Bundes Abrahams“ sein.

c) Satz III. Hier sind nach dem Vorangehenden nicht mehr allzuviele erklärende Worte vonnöten. Es hat freilich auch dieser Satz sonderbare Auslegungen gefunden. Raschi zu Pesachim 118a, danach Levys Neuhebräisches Wörterbuch und ihm nachfolgend Strack und Fiebig erklären ha-moʿadot als „Zwischenfeiertage“ und denken an einen Juden, der rabbinischer Vorschrift zuwider an den Wochentagen während der großen Feste arbeitet. In der Mischna kann zwar der Singular moʿed dasselbe bedeuten wie chol ha-moʿed, dagegen hat der späthebräische feminine Plural moʿadot keine andere Bedeutung als an der einzigen alttestamentlichen Stelle, an der er vorkommt, II. Chron. 8, 13: allgemeine Bezeichnung der Feiertage. Der „Verächter der Feiertage“ aber braucht nicht weit gesucht zu werden. Auch Jellinek und Guttmann schweifen weitab. Der erstere erinnert

an den Gnostiker Ptolemäus, der andere vollends, weil er in seiner Auslegung nur Polemik gegen Judenchristentum sucht, muß feststellen, daß eine Beziehung nicht mit Bestimmtheit nachzuweisen sei, und muß sich auf die Vermutung beschränken: „. . . dürfte bei der antinationalen Richtung, die das Judenchristentum am Anfang des zweiten Jahrhunderts annahm, der nationale Charakter dieser Feste erst recht Anstoß erregt und zu einer Fernhaltung von der Festfeier geführt haben". Es muß wundernehmen, daß noch niemand an Kol. 2, 16 erinnert hat: μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω[1] . . . . ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νεομηνίας ἢ σαββάτων, ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων; — zumal wenn man von II. Chron. 8, 13 herkommt (LXX ἐν τοῖς σαββάτοις καὶ ἐν τοῖς μησὶ καὶ ἐν ταῖς ἑορταῖς), scheint die Bezugnahme auf diesen „Verächter der moʿadot" recht deutlich.

d) Satz II. Das Verständnis von II wird dadurch erschwert, daß zu Lebzeiten R. Eleazars, nach Zerstörung des Tempels, von „Entweihung der Heiligtümer" scheinbar nicht gut die Rede sein kann. Bacher zieht aus diesem Grunde die Lesung von Abot d. R. Natan vor: „der da entweiht die Sabbate" und gibt so dem Sätzchen einen dem folgenden entsprechenden Sinn[2]. Freilich bleibt dann die Entstehung der Variante durch nachträgliche Einfügung des qodašim rätselhaft. Guttmann hat richtig erkannt, daß man sehr viel leichter eine nachträgliche Entstehung der Lesung šabbatot aus der Situation nach 70 begreift. Nur ist seine eigene Deutung kaum haltbar: auf die feindliche Haltung des Judenchristentums gegen die Bestrebungen zum Tempelneubau unter Hadrian[3]. Alle dabei in Rechnung gestellten Faktoren sind überaus unsicher. Selbst wenn die Nachrichten über Tempelbaupläne in der hadrianischen Zeit mehr sind als, wie Schürer[4] annahm, eine Legende, so sind doch jedenfalls diejenigen, die nach Bereschit rabba 64 den Bau hintertrieben, die Samaritaner; Judenchristen kommen im Zusammenhang auch nicht andeutungsweise vor[5]. Wer sich

---

1) Vgl. hierzu die geistreiche Bemerkung Lagardes in Prophetae chaldaice, p. LI.

2) Agada der Tann. I² 190 Anm. 2.

3) Jellinek sucht noch ferner: er zitiert die clementinischen Recognitionen.

4) I⁴ 671 f.

5) Guttmann, S. 343: „Sollten unter den Samaritanern, die durch eine

die oben S. 5 ausgesprochenen methodischen Grundsätze für die zeitliche Ansetzung rabbinischer Traditionen klar macht, wird für die Erklärung und Einordnung sehr viel freiere Bahn haben. Wer sagt uns denn, daß wirklich R. Eleazar es war, der als erster erörterte, wie der m^ehallel ha-qodašim zu beurteilen sei? Im Gegenteil, es ist an und für sich wahrscheinlich, daß dies Thema rabbinischer Diskussion älter ist und nur für uns eben erst hier in seiner Formulierung greifbar wird. Gerade die Lesung qodašim aber gibt uns den Beweis: den Anlaß zu diesem mischnischen Satze muß ein Fall gegeben haben, der sich zu einer Zeit ereignete, als der Tempel noch stand. Der Leser dieser Untersuchung braucht kaum noch ausdrücklich auf jenes Ereignis hingewiesen zu werden, das sicherlich wie kaum ein zweites im Verlaufe vieler Jahre den leidenschaftlichen Gemütern Jerusalems als Tempelschändung und Heiligtumsentweihung erschien, Act. 21, 28: ἔτι τε καὶ Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ ἱερὸν καὶ κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον.

Hier mag auch der Ort sein, einer philonischen Erörterung Erwähnung zu tun, die für die oberflächliche Betrachtung eine Parallele zu der Mischna des R. Eleazar darzustellen scheinen könnte[1]. Philo, de migratione Abrahami I 450: εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὠλιγώρησαν, οὓς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας ... μὴ γὰρ ὅτι ἡ ἑβδόμη δυνάμεως μὲν τῆς περὶ τὸ ἀγένητον, ἀπραξίας δὲ τῆς περὶ τὸ γεννητὸν δίδαγμά ἐστι, τὰ ἐπ' αὐτῇ νομοθετηθέντα λύωμεν, ὡς πυρεναύζειν, ἢ γεωπονεῖν, ἢ ἀχθοφορεῖν, ἢ ἐγκαλεῖν, ἢ δικάζειν, ἢ παρακαταθήκας ἀπαιτεῖν, ἢ δάνεια ἀναπράττειν, ἢ τὰ ἄλλα ποιεῖν, ὅσα καὶ ἐν τοῖς μὴ ἑορτώδεσι καιροῖς ἐφίεται. μηδ' ὅτι ἡ ἑορτὴ σύμβολον ψυχικῆς εὐφροσύνης ἐστὶ καὶ τῆς πρὸς θεὸν εὐχαριστίας, ἀποταξώμαθα ταῖς κατὰ τὰς ἐτησίους ὥρας πανηγύρεσι· μηδ' ὅτι τὸ περιτέμνεσθαι ἡδονῶν καὶ παθῶν πάντων ἐκτομὴν καὶ δόξης ἀναίρεσιν ἀσεβοῦς ἐμφαίνει, καθ' ἣν ὑπέλαβεν ὁ νοῦς ἱκανὸς εἶναι γεννᾶν δι' ἑαυτοῦ, ἀνελῶμεν τὸν ἐπὶ τῇ περιτομῇ τιθέντα νόμον. ἐπεὶ καὶ τῆς περὶ τὸ ἱερὸν ἁγιστείας καὶ μυρίων ἄλλων ἀμελήσομεν, εἰ μόνοις προσ-

Denunziation beim Kaiser den Tempelbau zu hintertreiben suchten, nicht Judenchristen gemeint sein?"

[1]) Vgl. zum Folgenden M. Friedländer: Der Antichrist, S. 12 ff.; Geschichte der jüdischen Apologetik, S. 438 ff.; die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, S. 193 f.

ἕξομεν τοῖς δι᾽ ὑπονοιῶν δηλουμένοις. Daß Philo hier von philosophierenden Juden spricht, die auf dem Wege der Allegorese zu einer Mißachtung 1. der Sabbathe, 2. der Feste, 3. der Beschneidung kommen, ist außer Zweifel. Dagegen ist der grundsätzliche Unterschied gegenüber der von R. Eleazar gekennzeichneten Ketzerei damit gegeben, daß die von Philo Geschilderten augenscheinlich an eine „Entweihung der Heiligtümer" nicht denken. Wie wenig eine Kritik oder ein Mangel an Ehrerbietung dem Tempel gegenüber im Bereich dessen liegt, womit Philo sich auseinandersetzt, zeigt sich ja gerade in seinen Worten sehr deutlich: eine solche Ablehnung des Tempels ist für ihn die Konsequenz, zu der die gegnerische Allegorese eigentlich kommen müßte; mit dem Hinweis auf diese Konsequenz will er gerade die Gegner ad absurdum führen. Die Mischna des R. Eleazar muß andere Leute im Auge haben, als die Kreise, auf welche die Polemik Philos gemünzt ist.

e) Satz IV. Das Gesamtbild ist deutlich und völlig einheitlich. Der den Tempel entweiht hat — der die Feste verachtet — der die Beschneidung für überflüssig erklärt — der ehrfurchtlos von der Tora spricht — der dabei selbst ein gesetzestreuer und gesetzeskundiger Jude ist: — Paulus. Nur in dem einen Stück IV, das bisher beiseite geblieben ist, muß anerkannt werden, daß eine so unmittelbare Beziehung auf Paulus, wie sie offensichtlich bei den anderen Stücken vorliegt, jedenfalls nicht ohne weiteres annehmbar scheint. „Der da beschämt (wörtlich: erblassen macht) seinen Nächsten öffentlich", kann ja selbstverständlich mit Jellinek „auf die öffentlichen Disputationen und die Bekehrungssucht der Apostel" bezogen werden, „welche gegen den Glauben, gegen das, was so vielen heilig war, zu Felde zogen". Aber dies kann schließlich von jedem Apostaten gesagt werden. Es soll nicht bestritten werden, daß auch hier die Bezugnahme auf Christen und im besonderen auf Paulus im Bereich des Möglichen liegt; am ehesten würde man etwa eine Szene, wie sie Act. 23, 3 geschildert ist, denken können[1]. Aber es ist mindestens nicht in demselben Maße, wie bei den besprochenen Stücken, eine unmittelbare Beziehung

---

1) Doch wäre dabei zu fragen, ob eine Schmähung des Hohenpriesters als Beschämung des Nächsten bezeichnet werden kann.

gerade auf Paulus und die Eigenart gerade seiner Lehre und seines Auftretens gegeben. Guttmann deutet den Satz auf juden-christliche Denunzianten, indem er erinnert, wie Tosefta Sanh. XIII 5 nebeneinander aufzählt: „die Minim und die Abtrünnigen und die Angeber", und wie zur Zeit Rabban Gamliels II. in das Achtzehngebet eine Formel gegen die Minäer aufgenommen wurde[1]. Man braucht auch diese Auslegung nicht grundsätzlich für ausgeschlossen zu erklären; doch scheint für unsere Zwecke wesentlicher die andere Feststellung, daß nach dem textlichen Befund die Ursprünglichkeit von IV als sehr fraglich angesehen werden muß. Der Satz fehlt völlig in Abot d. R. Natan, jer. Pesachim und in Sifre; im babylonischen Talmud und in der Mischna aber fehlt er bei wesentlichen Zeugen, insbesondere in dem palästinischen Mischnatext, wie ihn Lowe bietet. So werden wir, da dieser textliche Befund genau dem inhaltlichen, wesentlich blassen, unkonkreten Charakter des Stückes entspricht, gut tun, es aus der ursprünglichen Mischna des R. Eleazar mit ihrer antipaulinischen Tendenz zu streichen. Es ist immerhin möglich, daß seine Einfügung durch Ereignisse und Erscheinungen nach Art der von Guttmann vermuteten später herbeigeführt wurde. Mitgewirkt haben dürfte dabei die ganz allgemeine Neigung der rabbinischen Diktion, Aufzählungen in der Fünfzahl zu geben[2]. Unsere Mischna zählt, wenn IV im Texte steht, fünf, wenn es fehlt, vier Ketzereien auf. Die Dinge liegen so, daß man stets bei einem rabbinischen Text, der aus fünf Gliedern besteht und eine Parallelüberlieferung mit mehr oder weniger Gliedern hat, mit der Möglichkeit einer nachträglichen Abrundung rechnen muß. So ergibt sich auch von hier aus die Wahrscheinlichkeit sekundären Charakters von IV.

f) Der älteste Text. Zum Schluß ist, um ein endgültiges Urteil zu gewinnen, nötig, daß die vier Versionen unseres Textes noch kurz ihrem Werte nach gegeneinander abgewogen werden.

Für eine der Versionen, Abot d. R. Natan, ist das Urteil nach der bisherigen Untersuchung leicht. Die Varianten dieses Textes sowohl in II als in V haben sehr deutlich sich als sekundär erwiesen. Zu beachten ist aber, daß gewisse andere Mißbildungen, und zwar die speziell dem babylonischen Texte eigenen (IV, VIa),

[1]) jer. Berakot IV 3 (8a); bab. Berakot 28b.

[2]) Siehe im Folgenden die Abhandlung über die Fünfzahl.

dieser Version unbekannt sind. Es liegt also in dem Text von Abot d. R. Natan eine selbständige Weiterbildung vor, die von der palästinischen, vorbabylonischen Form des Mischnatextes sich abzweigt.

Wesentlich anders ist der Text des Midrasch Sifre b^emidbar zu beurteilen.

1. Das Fehlen von IV und VIa weist auch hier auf vorbabylonischen Charakter.

2. VI, das ebenfalls fehlt, scheint tatsächlich ursprünglich mit zum Texte von Sifre gehört zu haben; unmittelbar vor der Mischna des R. Eleazar gibt Sifre die Deutung: „Denn das Wort des Herrn hat er verachtet: dieses ist, der da sich erfrecht gegen die Thora" (auch hier übrigens bezeichnenderweise ohne VIa). So mag das Stück an der richtigen Stelle im Laufe der Überlieferung des Textes von Sifre irrtümlich in Fortfall geraten sein[1].

3. Einen Schritt weiter jedoch führt uns die Erwägung über VIII. Für den mit der talmudischen Phraseologie Vertrauten ist deutlich, wie auf seiten des mischnischen Textes die geläufige rabbinisch-theologische Wendung, auf seiten von Sifre dagegen der lebendigere Ausdruck steht. „Er hat keinen Teil an der zukünftigen Welt" ist ein zahllose Male im Talmud vorkommendes Verdammungsurteil. Sifre: „ist er wert, daß man ihn verstößt von der Welt", hat den Wortlaut bewahrt, der zwar dem Sinne nach von dem andern nicht verschieden ist, dem jedoch die größere Unmittelbarkeit eignet und dem darum der Vorrang der Ursprünglichkeit zuzuerkennen ist; nachträglich, und zwar schon im Text der palästinischen Mischna, trat dafür ein das geprägte Theologumenon.

4. Ähnlich liegen die Verhältnisse bei VII. Wieder bringt der Mischnatext ein im Talmud auch sonst vorkommendes und erörtertes Nebeneinander: Torastudium und gute Werke[2], während Sifre die unmittelbarere Fassung hat: „obwohl er (aufzuweisen) hat (die Erfüllung) viele(r) Gebote".

Somit haben wir den Text von Sifre als die älteste uns erreichbare Form dieser rabbinischen Polemik gegen Paulus anzusprechen. Das Wort lautet:

---

[1]) So auch Bacher, Agada der Tannaiten I² 190 Anm. 5.

[2]) Vgl. bab. Schabbat 137b; Tosefta Berakot VII (Zuckermandel S. 16, Note zu Zeile 4); Mechilta zu Ex. 18, 20; Sifre zu Deut. 11, 13 (§ 41) = bab. Kidduschin 40b; bab. Baba Meṣia 84b.

Der da entweiht die Heiligtümer und der da verachtet die Feiertage und der da auflöst den Bund unseres Vaters Abraham und der da sich erfrecht gegen die Tora, — ob er schon aufzuweisen hat Erfüllung vieler Gebote, ist er doch wert, daß man ihn verdrängt von der Welt.

Ergebnisse.

1. Die Texte. — Der alte Midrasch hat uns die älteste Textform erhalten; es ist einer der Fälle, in denen er sie treuer bewahrt hat als Mischna und Talmud. Er gibt uns hier eine Überlieferung, die hinausführt nicht allein über die babylonisch-talmudischen, sondern auch über die palästinische Rezension der mischnischen Texte. Das Bild der Textüberlieferung ist dieses:

Sifre — paläst. Mischna — babylon. Talmud / jerusal. Talmud / Abot d[e] R. Natan.

2. Das Alter rabbinischer Tradition. — Der Spruch, der erst von dem 135 gestorbenen R. Eleazar aus Modiim auf uns gekommen ist, stellt zwar die früheste uns erhaltene Formulierung dar, ist aber in Wirklichkeit der Niederschlag von Diskussionen, die an Ereignisse aus der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre des ersten Jahrhunderts sich anschlossen und die schon vor dem Jahre 70 mindestens eine gewisse Fixierung erhalten hatten.

3. Paulus im Talmud. — Das angebliche Schweigen des Talmud über Paulus entspricht nicht dem geschichtlichen Tatbestande. Mindestens diese eine Mischna nimmt in scharfer Einzelpolemik gegen Paulus, seine Lehre und sein Verhalten Stellung. Insbesondere nimmt sie Bezug auf den großen jerusalemischen Tumult, der zu des Paulus Gefangennahme führte und der uns in Act. 21, 27 ff. geschildert ist. So ist diese Mischna unter die wenigen Stücke der außerbiblischen Literatur einzureihen, die, ohne von der Erzählung des Neuen Testamentes selbst abhängig zu sein, Ereignisse der neutestamentlichen Geschichte bestätigen.

Die „Macht" auf dem Haupte (I. Kor. 11, 10).

ἐξουσία.

διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους, — trotz aller Versuche der Exegeten alter und neuer Zeit ist I. Kor. 11, 10 noch immer eine crux interpretum geblieben. Der letzte Kommentator, Johannes Weiß, hat nach ausführlicher Erörterung der Probleme des Verses von ihm Abschied genommen mit einem bezeichnenden Worte der Resignation: „So versuchen wir die dunkle Stelle zu erklären, — in der Hoffnung auf weiteres Licht"[1].

Der leitende Gedanke der Verse 2ff. ist klar: das Weib, am Manne gemessen, ist inferior. Dies Werturteil über Mann und Weib findet zunächst seinen Niederschlag in V. 7f.: so braucht der Mann, Abbild und Abglanz Gottes, im Gegensatz zu dem Weibe als Abglanz des Mannes, sein Angesicht nicht zu verhüllen. Es ist aber weiter auch dies außer Zweifel, daß hieraus nun mit dem διὰ τοῦτο V. 10 als Folgerung geschlossen ist: darum soll die Frau eine ἐξουσία auf dem Kopfe haben. Zur Erörterung steht allein die inhaltliche Näherbestimmung: was für ein Ding ist dies mit ἐξουσία bezeichnete, das die Frau auf dem Kopfe haben soll? Seit den ersten Zeiten der Exegese ist fast völlige Einmütigkeit auch darüber, daß etwas wie ein Schleier gemeint sein muß. Das große Rätsel ist: wie kommt man von ἐξουσία auf „Schleier"?

Am leichtesten haben sich die Aufgabe diejenigen gemacht, die sich kurzerhand mit einer Konjektur versucht haben, um ein Wort etwa der gewünschten Bedeutung zu gewinnen. Es verschlägt im Grunde sehr wenig, welches Wort man einsetzt, ob mit Irenäus und anderen Alten, die sich schon den Kopf über die Stelle zerbrochen haben, kurzerhand κάλυμμα, oder ob mit Späteren ein Wort wie ἐξουβία, καυσία u. dgl. Das Urteil wird stets dasselbe sein müssen, daß ein nachträgliches Entstehen der Lesung

[1]) Kommentar S. 275.

ἐξουσία gerade um der Unverständlichkeit des Wortes willen erst recht rätselhaft bliebe.

So wird fast ohne Ausnahme versucht, das Wort auf dem Wege der Metonymie zu erklären: der Schleier sei Zeichen der Macht und werde darum ἐξουσία genannt, — in des Theodoret Umschreibung: τὸ τοῦ ἐξουσιάζεσθαι σύμβολον. Fraglich scheint eigentlich nur, ob mit den einen zu deuten sei: Zeichen der männlichen Macht, der männlichen Überlegenheit, oder mit den anderen: Zeichen einer dem Weibe eignenden Macht. In jedem Fall wäre mit der Bezeichnung die Bedeutung des auf dem Kopfe befindlichen Gegenstandes angedeutet.

Freilich stehen beiden Auslegungen schwere sachliche Bedenken entgegen. Es ist richtig, daß die erstere sich in den Zusammenhang nicht schlecht einfügt, der ja eben von der männlichen Überlegenheit handelt. Damit, daß sie den Schleier trägt, soll die Frau „buchstäblich zeigen, daß sie ὑπ' ἐξουσίαν ist" (Lietzmann). Aber es ist allerdings auch die erhebliche Härte dieser Deutung nicht zu bestreiten, nach welcher der Schleier Zeichen der Herrschaft eines anderen sein soll, nicht dessen, der ihn trägt. Die Parallelen, auf die man zur Begründung dieses Verständnisses hingewiesen hat, handeln ohne Ausnahme davon, daß jemand das Symbol seiner eigenen Stellung an sich trägt: daß auf dem Kopf des Nasiräers die εὐχὴ θεοῦ ruht, — die er doch eben selbst gelobt hat (Nu. 6, 7 LXX); daß die Königin τρεῖς βασιλείας auf dem Kopfe hat, drei Königtümer, d. h. die Diademe dreier Reiche, über die ihr die Herrschaft zusteht (Diodor Sic. 1, 47). Wollte man nach diesen Analogien metonymisch deuten, so könnte die ἐξουσίαν ἔχουσα nur als Besitzerin einer Macht gekennzeichnet sein, nicht aber als Untergebene (Joh. Weiß).

So ist durchaus begreiflich, daß man neuerdings wieder sehr entschieden versucht hat, die Erklärung auf diesem anderen Wege weiterzuführen. Was die Frau auf dem Kopfe trägt, nämlich eben der Schleier, sei Ausdruck einer ihr selbst zukommenden Eigenschaft. Dann aber muß ein neues Objekt der ἐξουσία gefunden werden; man findet es übereinstimmend in dem διὰ τοὺς ἀγγέλους. Der Schleier ist das Mittel, das der Frau Macht über die Engel gibt. Das könnte rein rational zu verstehen sein; man hat an Gen. 6, 1ff. und an die in der Literatur des späteren Judentums sich an

jene Erzählung anschließenden Spekulationen über Erotik der Engel erinnert: so soll die Frau durch den Schleier deren lüsternen Blicken verhüllt werden, das heißt dann, die Macht über sie ausüben. Die andere Möglichkeit wäre, den Schleier zu deuten, sei es als Symbol, sei es als magisch-realen Träger der ἐξουσία, das ist als Zaubermittel, daß er die Frau in den Stand setzt, mächtig zu sein. Auch in diesem Falle handelt es sich natürlich um ein Mächtigsein über die ἄγγελοι. Diese Deutung hat vor der anderen den sehr erheblichen Vorzug, daß sie nicht, wie jene, auf einen sinnvollen Zusammenhang mit dem Kontext zu verzichten braucht: die Frau bedarf um ihrer im Vorangehenden ausgesprochenen Inferiorität willen dieses Schutzmittels, besser Machtmittels; der Mann — εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ — kann den Kampf auch ohne dies bestehen. Es wäre ein Stück aus der Dämonologie, das wir hier hätten: der Mensch ist von mancherlei drohenden Geistern, Engeln und Dämonen umgeben, gegen die man gut tut, sich zu schützen; die Gefahr, so wird weiter geschlossen, ist besonders arg im Zustand einer religiösen Funktion, in der Ekstase, im Gebet. Und es steckte ferner, wenigstens in dieser zweiten Deutung, ein Stück der Geschichte des Schleiers als Trägers einer magischen Wunderkraft.

Man wird, bei aller Anerkennung des Scharfsinnes und Fleißes, mit dem die religionsgeschichtliche Unterbauung nach beiden Seiten hin versucht worden ist, nicht sagen können, daß auf diesem Wege ein dem geschichtlichen Bild des Paulinismus sich wirklich einfügendes Ergebnis gewonnen werde. Die vermutete Anschauung behält einen mindestens fremdartigen Charakter. Es hat den Anschein, als seien auch ihre wesentlichsten Vertreter nicht allzu befriedigt. Johannes Weiß' zusammenfassendes Urteil ist eingangs zitiert. Reitzenstein hat gleichfalls ausgesprochen, daß das Rätselwort auch bei dämonologischer Deutung Schwierigkeiten mache[1]. Auch von der ausführlichen Erörterung, die M. Dibelius[2] gibt, scheidet man kaum mit dem Eindruck einer glatten Lösung. Es mag darum nicht unberechtigt sein, wenn der Versuch gemacht wird, doch noch von einer ganz anderen Seite her dem Worte beizukommen.

---

[1]) Poimandres S. 230 Anm.

[2]) Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, vor allem S. 17 und S. 22 unten.

Wie kommt ἐξουσία dazu, für „Schleier“ eingesetzt zu werden? Um der scheinbaren Aussichtslosigkeit willen hat man es aufgegeben, etymologisch dem Problem näher zu kommen. Hitzig[1] dürfte der letzte gewesen sein, der auf diesem Wege — mit seiner Ableitung von ἐξ ἴσου — die Lösung zu gewinnen suchte. Joh. Weiß[2] urteilte, sie sei möglich, „aber sie soll noch gefunden werden“.

Der Jerusalemische Talmud gibt im Traktat Schabbat VI (8b) eine Aufzählung und Erläuterung der Jes. 3, 18ff. genannten Gegenstände. Dabei findet sich folgender Satz:

השביסים שלטוניה כמה דאת אמר שביס של סבכה „Was die šebisim anlangt, so sind damit gemeint die šalṭonajja, wie du sagst: der šabis des Kopfnetzes.“

Es tut an dieser Stelle nicht not, daß auf Etymologie und Bedeutung des dunklen Wortes שָׁבִיס eingegangen wird. Wie der Talmud es hier verstanden wissen will, ist durch die Erläuterung klar. Es ist Bezug genommen auf die Mischna Neg. XI 11 (vgl. Kelim XXVIII 10), wonach es sich jedenfalls um etwas am Kopf, an der sebaka, Befestigtes, um eine Kopfbinde oder einen Gegenstand ähnlicher Art handelt. Man kann vielleicht am ehesten an das Band der geflochtenen, durchbrochenen Haube denken; es ist ja heute noch meist das wichtigste Stück dieser Kopfzier. Diesem Gegenstand aber gibt der Talmud den aramäischen Namen שַׁלְטוֹנַיָּה[3]. Das Wort scheint zunächst die Bedeutung „Macht, Herrschaft“ zu haben, abgeleitet von dem gemeinsemitischen Stamm שלט. Der Stamm wird im Alten Testament nach Ausweis des Index Hebraeus der Septuaginta-Konkordanz des Trommius S. 124 von der griechischen Version wiedergegeben: in der Mehrzahl der Fälle mit ἐξουσιάζεσθαι, gelegentlich mit κυριεύειν, κατακυριεύειν, ἄρχειν. Wir haben damit, das dürfte ohne weiteres klar sein, das genaue aramäische Analogon zu der ἐξουσία des Pauluswortes: ein Ding, das zwar etymologisch „Macht“, seiner Bedeutung nach aber etwas wie „Kopfbinde“ oder „Schleier“ zu heißen scheint. Nur ist hier die I. Kor. 11, 10 scheinbar gegebene Möglichkeit, das fragliche Wort symbolisch zu verstehen, ausgeschlossen; aus der Art, wie die Tal-

---

1) Theol. Jahrb. 1854, S. 129f.

2) Kommentar S. 274.

3) So punktiert in Levys Wörterbuch IV 562a.

mudstelle es als Mittel der Übersetzung, also der genauen Wiedergabe eines zweifelhaften Grundwortes, verwendet, folgt zwingend, daß šalṭonajja nichts anderes sein kann als ein geprägter, geläufiger Ausdruck für das in Frage stehende Stück.

Es ist natürlich kein Wunder, daß auch an dieser Stelle die Verbindung der beiden zunächst doch als recht disparat erscheinenden Elemente zu Versuchen Anlaß gegeben hat, den Text zu ändern. Natans Aruch (XI. Jahrhundert) und Jalqut Makiri (etwa XIII. Jahrhundert) lesen שרטטיא, eine Lesung, die freilich so sinnlos ist, daß man sie kaum anders als aus einer Verschreibung erklären kann[1]. Neuerdings hat Samuel Krauß[2] daran erinnert, daß Aquila in Jes. 3, 18 τελαμῶνες gesetzt habe, das die Bedeutung „Binde, Band" haben kann, und hat danach vorgeschlagen, טלמוניה zu lesen. Die Lesung ist bestechend, kommt aber nicht in Frage. Wenige Zeilen nach unserer Stelle, bei der Wiedergabe von בתי הנפש Jes. 3, 20 heißt es in jer. Schabbat VI: „Was batê ha-nefeš anlangt, so hat Aquila übersetzt: אסטו מוכריא (= στομαχάρια Leibbinde): eine Sache, die an den Magen gelegt wird." Daraus geht hervor, daß der Verfasser von jer. Schabbat VI Aquila gekannt hat, vor allem, daß er es ausdrücklich sagt, wo er auf ihn Bezug nimmt. Da er dies bei der Deutung von שביסים nicht tut, so ist mit Sicherheit zu schließen, daß dieselbe nicht aus Aquila stammt[3]. Es dürften die Versuche, den Text zu ändern, Ausdruck der Verlegenheit sein: man weiß mit dem sonderbaren Wort, so wenig wie mit dem neutestamentlichen ἐξουσία, um seiner vermeintlichen Einzigartigkeit willen nichts Rechtes anzufangen. In Wirklichkeit aber werden beide einander zur Stütze, weil das eine des anderen Isoliertheit aufhebt. Daß ein Zusammenhang zwischen beiden Erscheinungen besteht, ist bei ihrer Sonderbarkeit einerseits und bei der unmittelbaren Nähe ihrer Literaturen andererseits von vornherein anzunehmen.

[1]) Levy, Wörterbuch IV 610 notiert sie unter שִׂרְטוּט „das Linieren".

[2]) Festschrift für Steinschneider S. 159; Lehnwörter II 581; Talmudische Archäologie I 636.

[3]) Das Verständnis des שביסים ging — trotz Aquila — stets in der Richtung „weibliche Kopfbedeckung". Theodoret: ὁ Ἀκύλας τελαμῶνας τοὺς κοσσύμβους καλεῖ· αἰνίττεται δὲ τὰ κρήδεμνα (Kopfbinden, schleierartig herabhängender Kopfputz). Syro-Hexapl. (Field, Hexapl. II 436) gibt die Übertragung des Aquila wieder mit ܩܘܒܥܐ „Kappe".

Sind wir nun in diesem Falle glücklicher als bei der Erklärung des ἐξουσία? Ist es möglich, aufzuhellen, wie aus der Grundbedeutung „Macht" der Sinn „Schleier" geworden ist? Zunächst legt sich auch hier der Gedanke nahe, ob sich nicht die Bedeutung auf dem Weg symbolischer Deutung geprägt habe. Pesikta r. sct. 31 (ed. Friedmann p. 144b) heißt es: „Ihr habt gegen eure Finger Gewalt ausgeübt und sie abgehackt" (אתם שלטתם באצבעותיכם); Bereschith r. par. 51 erzählt von den Töchtern des Loth: „Sie taten sich Gewalt an und brachten heraus ihre Jungfernschaft[1]" (שלטו בעצמן). Erinnert man sich, daß das Haupthaar der Frau mit seinen Zöpfen ihre schönste Zier ist, von Gott selbst als bräutlicher Schmuck ihr verliehen[2], so könnte man allerdings darauf kommen, jene Kopfbedeckung — Haube oder Schleier — sei der Gegenstand, mit dem die Frau šalᵉṭa bᵉʿazmah sich selbst und ihrer Schönheit Gewalt antat, und daher heiße sie šalṭonajja. Die Kombination ist immerhin künstlich.

Dagegen gibt einen überraschenden Aufschluß der lexikographische Befund:

1. Das alttestamentliche שְׁלָטִים wird meist mit „Schild" wiedergegeben. An zwei Stellen jedoch (Jer. 51, 11 und Ez. 27, 11) übersetzt die Septuaginta φαρέτρα, ebenso die Vulgata pharetra. An der zweiten Stelle bleiben fast alle Ausleger bei der geläufigen Übersetzung „Schild"; dabei ist keinerlei Grund einzusehen, warum die Krieger nur ihre Schilde und nicht, nachdem die Schilde im Vers vorher genannt sind, ihre Köcher an der Stadtmauer aufhängen sollen. Bei der Jeremia-Stelle ändert man sogar den Text, meist zu mišḥu[3], um übersetzen zu können „salbet die Schilde", obwohl „füllet die Köcher" ohne jeden Zweifel den sehr viel besseren Sinn gibt. Man vergleiche nur die Aufforderung: „Säubert die Pfeile, salbet die Schilde" mit der andern: „Säubert die Pfeile, füllet die Köcher". Pfeil und Köcher gehören notwendig zusammen; Pfeil und Schild haben nur dies miteinander gemein, daß sie beide Waffen sind. Der Masoretentext hat entschieden den

---

1) Lies: עֲדִיתָן statt עֶרְוָתָן „ihre Schande". Die Meinung ist, sie hätten, um ganz sicher schwanger zu werden, sich vor der Begattung selbst entjungfert.

2) Vgl. z. B. bab. Schabbat 95a.

3) Z. B. Rothstein in Kautzsch[3] z. St.

Vorzug. Besonders zu beachten ist, daß II. Chron. 23, 9 neben den šelaṭim noch ausdrücklich die Schilde (maginnot) nennt; demnach muß doch wohl šeleṭ etwas anderes sein als der Schild.

2. Syrisch ܫܰܠܛܳܐ šalᵉṭa hat nach Ausweis der zahlreichen Belege bei R. Payne Smith, Thesaurus Syriacus S. 4180 und bei Brockelmann, Lexikon Syriacum S. 377 ebenfalls die Bedeutung pharetra. Vgl. weiteres zu שְׁלָטִים und ܫܰܠܛܳܐ aus Ephraem, Bar Ali, Bar Bahlul bei Gesenius, Thesaurus S. 1418.

3. Arab. سِلْطَةٌ silṭatun. Freytag, Lexikon II S. 341: „sagitta tenuis et longa; pannus, qui impletur herba sicca et stramine (Matratze)". Damit ist die Angabe des Qāmūs wiedergegeben; dort steht: السِلْط بالكسر السهم الدقيق الطويل ج سِلَط وسلاط وثوب يجعل فيه الحشيش والتبن „silṭatun mit einem Kisra ist der dünne lange Pfeil, ... und ein Kleid, in welches hineingetan wird Heu und Stroh". Wie mir Prof. Dr. August Fischer auf meine Frage mitzuteilen die Güte hat, stammt die Bedeutung „Matratze" nach dem Tāg al-ʿarūs aus dem Muḥiṭ des Ibn ʿAbbād (gestorben 385 der Hedschra). Der Tāǧ al-ʿarus setzt hinzu: „Das Volk sagt dafür شِلْطَة oder شَلِيطَة (šilṭatun oder šalīṭatun), pl. شِلَط oder شلائط". Über diese Angaben hinaus ist das Wort nicht zu belegen. Immerhin könnte man danach erwägen, ob das Wort nicht vielleicht bei den Arabern ursprünglich volkstümliches Lehnwort aus dem Hebräischen, durch Vermittlung der Aramäer übernommen, gewesen wäre; als solches hätte es zunächst den hebräischen und aramäischen Zischlaut š beibehalten und erst mit der Zeit, nachdem es im Arabischen heimisch geworden war, diesen den Lautgesetzen gemäß in s gewandelt. Vgl. z. B. hebr. שחט = arab. سحط oder شحط, Gesenius-Buhl s. v.

4. Arab. شَلْطَة salṭa. Lane, Modern Egyptians I S. 58, Deutsche Ausgabe (Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter, übersetzt von Zenker) I S. 37 berichtet, daß die Frauen in Kairo neben der Gibbeh جُبَّة ein Kleidungsstück namens Salṭah tragen, eine Jacke, in der Regel aus Tuch oder Sammet, meist bestickt. Berggren, Guide français-arabe vulgaire (Upsala 1844) S. 800 spricht von einem gilet ou camisole à manches; „au Caire on l'appelle Salṭa-Malta". Dozy: Dictionnaire détaillé des

noms des vêtements chez les Arabes (Amsterdam 1845); Supplément I S. 674: „en Égypte et en Syrie". Snouck-Hugronje, Mecka II 53. Almkvist, Kleine Beiträge zur Lexikographie des Vulgärarabischen S. 59.

Bei alledem kann natürlich von einer Ableitung von dem ursprünglichen Stamm šlṭ in der Bedeutung „mächtig sein" schwerlich die Rede sein. Vielmehr legt sich hier sehr unmittelbar die Vermutung nahe, daß es einen zweiten, im übrigen verlorenen und vergessenen semitischen Stamm šlṭ gegeben hat, der das ausdrückte, was sowohl von einem Köcher, als von einem Sack oder einer Matratze, als auch von einer Jacke auszusagen ist. Seine Bedeutung kann nur „umhüllen" oder etwas Ähnliches gewesen sein. Dazu paßt dann vortrefflich unser rabbinisches šalṭonajja, das demnach hier einzuordnen ist: ein Gegenstand, der umhüllt, — ein Schleier, ein Kopftuch, eine Kopfbinde oder etwas dieser Art. Das Wort muß, darauf ist schon hingewiesen, zu seiner Zeit geläufig gewesen sein; aber seine Etymologie ging früh verloren. Ursprünglich standen beide Stämme nebeneinander. Ob noch früher einmal die beiden Stämme etwas miteinander zu tun gehabt haben, tut für uns nichts zur Sache. Völlig unmöglich ist es ja nicht, eine Verbindung zwischen „umhüllen" und „in seiner Gewalt haben, einer Sache mächtig sein" herzustellen. Jedenfalls aber trat mit der Zeit šlṭ = „umhüllen" hinter dem geläufigeren šlṭ = „herrschen" zurück. Durch Verwechslung konnte für den einen Stamm der andere eintreten; — so verschleierte sich das Verständnis der ursprünglichen Bedeutung.

Wie kommen wir von hier zu der ἐξουσία I. Kor. 11, 10? Da das griechische Wort für sich allein unerklärt und — man wird nach all den vergeblichen Versuchen den Ausdruck nicht zu kühn finden — unerklärbar ist, so hat der Exeget in der Tat ein Recht, die Verbindung mit dem talmudischen Analogon herzustellen: jenes ist nichts anderes als seine wortgetreue Übersetzung auf Grund der soeben dargelegten Vertauschung beider Wurzeln. Es gibt in der Sprachgeschichte, zumal in der Geschichte der Fremdwörter, genug Beispiele von vergessenen oder verschobenen Urbedeutungen ähnlicher Art (vgl. S. 31). Die Umgebung, in der sich eine Übertragung solcher Art vollziehen konnte, war das griechische Judentum. Paulus und die Männer seines Kreises, ebenso die Judenchristen

Korinths, Krispus und Männer seiner Art, werden sowohl das aramäische Urwort genau gekannt haben als auch wird ihnen der Sinn der griechischen Übertragung klar gewesen sein. Aber daß im übrigen sehr bald niemand mehr mit dem eben völlig ungriechischen Wort etwas anzufangen wußte, braucht uns nicht zu verwundern.

διὰ τοὺς ἀγγέλους.

Ist die gegebene Erklärung für ἐξουσία richtig, so ist damit für die Erklärung des Verses ein wichtiger Fingerzeig gegeben. Mit dem Ausscheiden der Übersetzung „Macht" dürften auch die Versuche auszuscheiden haben, jenen Gegenstand als Symbol einer Macht zu deuten. Sie sind oben näher geschildert; sie gingen alle aus von der scheinbaren Notwendigkeit, in irgendeiner Weise die Metonymie ἐξουσία zu begreifen und begreiflich zu machen. Damit sind auch die Erklärungsmöglichkeiten für das anschließende διὰ τοὺς ἀγγέλους sehr viel schärfer begrenzt. Die angenommene Bedeutung „Macht" konnte leicht dazu verführen, wenn ein Objekt der Macht gesucht wurde, ein solches eben in den ἄγγελοι zu finden.

Was soll das „um der Engel willen"? Die oft versuchte Beseitigung der drei Worte als Glosse[1] enthebt nicht von der Aufgabe, sie zu erklären; der — mindestens Paulus unmittelbar nahestehende — Glossator müßte sich bei ihrer Einfügung ebenfalls etwas gedacht haben.

Die verschiedenen Auslegungsversuche gehen sämtlich zurück auf zwei grundsätzlich verschiedene Beurteilungen der in Frage stehenden „Engel". Entweder dieselben werden in irgendeiner Weise als Hüter der Ordnung genommen, — dann sind sie es, die darauf halten, daß die Frau den Schleier trägt; oder aber sie sind Engel, besser Dämonen, vor denen die Frau sich hüten muß, um deren böser, oder nach Analogie von Gen. 6 fataler Absichten willen die Frau sich verschleiert. Alle Versuche aber, in der letzteren Richtung auszulegen und die Auslegung mit reichem Material zu begründen, gingen von jener irrigen Grundbedeutung ἐξουσία = „Macht"

---

[1]) So nach manchem Schwanken in seinen Kommentaren Heinrici, zuletzt in Paulinische Probleme S. 92. Nach E. Sievers' Taxe fallen die Worte ebenfalls aus dem klanglichen Zusammenhang.

aus: mit dem Schleier übe die Frau eine dämpfende Macht über sie aus. Es bleibt selbstverständlich an sich durchaus die Möglichkeit, unabhängig davon auch weiterhin in dem Schleier den Gegenstand besonderer magischer Kräfte zu sehen. Aber der Hauptanlaß, gerade an unserer Stelle die Auslegung in dieser Richtung auszubauen, dürfte weggefallen sein. Das Bedenkliche der Auslegung war stets, daß sie keinen rechten Grund erkennen ließ, warum gerade für die verheiratete Frau die Verschleierung so erwünscht sei. Dazu kam, daß die in den meisten Fällen angenommenen Analogien zu Gen. 6 durchaus Postulat blieben; wenn sich die Phantasie des Spätjudentums mit dem mythischen Vorgange beschäftigte, so nahm sie ihn durchaus als ein Ereignis der Vergangenheit, nie als ein in der Gegenwart etwa sich wiederholendes[1].

So wird man allen Grund haben, erneut zu prüfen, ob nicht doch auf die Engel als auf die Hüter der Zucht verwiesen ist. Nur wird diese Auslegung konkreter gefaßt werden müssen, als dies bisher zumeist geschehen ist. Wir wissen, daß für das neutestamentliche Zeitalter die Engel in einer ganz bestimmten Funktion in Beziehung zu den einzelnen Menschen und ihrem Tun und Lassen gesetzt wurden: als Schutzengel. Die Exegese hat seit alter Zeit[2] hier und dort erwogen, ob die zu berücksichtigenden Engel unserer Korintherstelle nicht vielleicht so zu verstehen seien. Diese Möglichkeit bedarf einer erneuten Nachprüfung.

Die Vorstellung der Schutzengel begegnet bekanntlich Apg. 12, 15: οἱ δὲ ἔλεγον· ὁ ἄγγελός ἐστιν αὐτοῦ, und Matth. 18, 10: οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς. In der jüdischen Spekulation wird dabei auf Psalm 91, 11 hingewiesen. Wenn dieser Vers ebenfalls gelegentlich in das Neue Testament hereinspielt (Matth. 4, 6: ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ), so beweist dies zum mindesten, daß er dem Urchristentum nicht fremd war; es ist jedenfalls mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Urchristentum auch die in der Exegese der Zeit gegebenen Vorstellungen kannte.

Des Näheren lassen sich aus dem Rabbinismus für die weitere Auslegung von I. Kor. 11, 10 nach mehreren Richtungen hin Analogien herausstellen.

---

[1]) Bachmann, Kommentar S. 358 Anm. 2; Dibelius a. a. O. S. 17.

[2]) Hieronymus, Augustin, Theodoret; vgl. Heinrici in Meyers Kommentar, 8. Aufl. S. 331.

1. διὰ τοὺς ἀγγέλους: es handelt sich um Rücksichtnahme auf eine Mehrzahl von Engeln. In der Tat ist auf Grund der pluralischen Form מַלְאָכָיו in Psalm 91 in der Regel die Annahme der rabbinischen Literatur, daß der Mensch mehrere Engel als Begleiter hat. Tosefta Schabbat XVII Anfang: „R. Eleazar b. R. Jose ha-glili[1] sagt: Wenn du siehst einen Frommen, der sich auf den Weg begibt, und du willst hinausgehen denselben Weg, so mache dich um seinetwillen schon drei Tage früher auf oder verschiebe es um seinetwillen um drei Tage, damit du mit ihm auf dem Wege gehen kannst, weil die Engel des Dienstes ihn begleiten (מלאכי השרת מלוין אותו), wie geschrieben steht Psalm 91, 11." In der Regel handelt es sich um zwei Dienstengel; z. B. bab. Taanit 11a: „Die Schule des R. Schēla (bab. Amora) sagt: Die zwei Engel des Dienstes, die einen Menschen begleiten, legen von ihm Zeugnis ab, wie geschrieben steht Psalm 91, 11."

2. Aus dem an letzter Stelle genannten Zitat ergibt sich schon, daß die Engel des Dienstes von dem Menschen Zeugnis abzulegen, also sein Leben und Tun zu beobachten und zu beurteilen haben. Eine solche Funktion ist z. B. bab. Schabbat 119b geschildert: „Es ist gelehrt worden: R. Jose bar Jehuda[2] sagt: Zwei Engel begleiten den Menschen am Vorabend des Sabbat aus der Synagoge in sein Haus, ein guter und ein böser Engel; wenn er in seinem Hause die Lampe anzündet, den Tisch gedeckt, die Lagerstätte bereit findet, dann sagt der gute Engel betend: möge Gottes Wille sein, daß es am nächsten Sabbat ebenso sei!, während der böse Engel widerwillig Amen dazu sagt. Findet er sein Haus nicht für den Sabbat vorbereitet, dann sagt der böse Engel: möge es am nächsten Sabbat ebenso sein, während der gute Engel widerwillig Amen dazu sagt." Besonders lehrreich ist die bab. Berakot 60b mitgeteilte Vorschrift: „Der da eintritt in den Abort sage: Habt Ehre, ihr Geehrten, heilige Diener des Höchsten! gebt Ehre dem Gott Israels! laßt mich los, bis ich eintrete und mein Verlangen erfülle und zu euch wiederkomme!" Man scheut sich, in Gegenwart der Engel seine Notdurft zu verrichten; man bittet sie, draußen zu warten, damit

---

[1]) Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts.
[2]) Ende des zweiten Jahrhunderts.

sie nicht den Anblick der Unreinheit haben[1]. Bei unrechtem Verhalten des Menschen kann es vorkommen, daß seine Engel das Urteil über ihn sprechen; bab. Taanit 11a: „Die Rabbinen lehren: Zur Zeit, wo Israel in Not ist und einer von ihnen sich absondert, kommen die zwei Dienstengel, welche den Menschen begleiten, und legen ihm ihre Hände auf sein Haupt und sprechen: N. N., der sich von der Gemeinde abgesondert hat, soll nicht den Trost der Gemeinde miterleben." So ist von hier aus durchaus die Möglichkeit gegeben, daß διὰ τοὺς ἀγγέλους eine Begründung gibt: um der Engel willen, mit Rücksicht auf die Engel des Dienstes, sei die Frau verpflichtet, die geziemende Verschleierung zu üben, — sei es, um ihnen kein Ärgernis zu geben (nach Analogie von Berakot 60b), sei es, um nicht ihrem Urteil zu unterliegen (nach Analogie von Taanit 11a).

3. Die Verschleierung der Frau ist in der Tat ein Stück der allgemeinen Ehrbarkeit. Bemidbar rabba par. IX zu 5, 18: „Es ist Sitte der Israelitinnen, daß sie ihre Häupter verhüllt haben." Von R. Aqiba, dem Zeitgenossen Bar Kochbas, wird erzählt, er habe einen Mann, der den Kopf einer Frau auf dem Markte entblößte, zu einer Strafe von 400 Zuz verurteilt[2]. In welchem Maße die Verschleierung für die Frau zur Züchtigkeit gehört, beweist die schon bei Schoettgen und bei Wetstein zu I. Kor. 11, 5 zitierte Erzählung, die der Talmud mehrfach von Qimchit, der Mutter von sieben Hohenpriestern, überliefert hat[3]: „Sieben Söhne hatte die

---

[1]) Die Stelle wird manchmal (z. B. Weber, Altsynagogale Theologie S. 166) irrtümlich dahin ausgelegt, daß der Fromme beim Betreten des unreinen Ortes den besonderen Schutz der Engel anrufen solle, weil dort Gefahr vor den bösen Geistern drohe. Dieser Gedanke fehlt in dem ursprünglichen Wort, das augenscheinlich sehr alt ist. Es ist bezeichnend, daß es hereingebracht wird erst durch die unmittelbar anschließende Ergänzung des viel späteren, im vierten Jahrhundert lebenden R. Abai: „So soll ein Mensch nicht sagen, damit sie nicht einfach ihn verlassen und weggehen, vielmehr soll er noch sagen: Hütet mich, hütet mich; helft mir, helft mir; stützt mich, stützt mich; wartet auf mich, wartet auf mich, bis ich eintrete und dann wieder hinausgehe, denn so ist es die Art des Menschen." Abai will den alten Spruch verbessern; also enthielt dieser selbst nichts von Dämonen.

[2]) Baba qamma VIII 6.

[3]) jer. Joma 38d. Parallelen z. B. jer. Meg. 72a, bab. Joma 47a, Abot d. R. Natan 35.

Qimchit, und alle diese amtierten als Hohepriester. Da sandten die Weisen und sagten ihr: Welche guten Werke besitzest du? Da sagte sie ihnen: Es komme über mich (= ich schwöre), wenn je die Balken meines Hauses die Haare meines Hauptes und den Saum meines Hemdes gesehen haben. Da sagten die Weisen: Alles Mehl ist Mehl, aber das der Qimchit[1] ist feines Mehl, und man wandte an von ihr den Vers Psalm 42, 14: Alle die Herrlichkeit der Königstöchter ist im Innern, aus gesticktem Golde ist ihr Kleid." Die Erzählung lehrt: ebenso streng, wie sie vor einer Entblößung des Körpers sich hütet, hält die sittsame Frau auf die Verhüllung ihrer Haare.

4. Der Zusammenhang von I. Kor. 11 weist vor allem auf verheiratete Frauen. Besteht für sie in besonderem Maße die Pflicht der Verschleierung? Man kann wenigstens eine Überlieferung des babylonischen Talmud heranziehen, die jedenfalls bei Nichtjüdinnen Verschleierung der Verheirateten kennt, dagegen Nichtverschleierung als Zeichen des Nichtverheiratetseins ansieht. bab. Sanhedrin 58b: „Als R. Dime kam, sagte er im Namen des R. Eleazar im Namen des R. Chanina: Ein Noachide, der bestimmt hat eine Sklavin für seinen Sklaven und dann selbst ihr beigewohnt hat, wird auf Grund dessen getötet (denn sie gilt als verheiratet!). Von wann an gilt sie [als die Frau des Sklaven]? Da sagte R. Nachman: Sobald man sie nennt das Mädchen des N. N. Und von wann an ist sie wieder frei (= gilt sie nicht mehr als verheiratet)? Da sagte R. Huna: Von dem Augenblick an, wo sie entblößt ihr Haupt auf der Straße." Die Bestimmung ist, gerade weil sie von Nichtjuden handelt, zur Beurteilung der Kreise, die dem Paulus nahestehen, wichtig.

5. Dagegen fehlt im Talmud völlig der Gedanke, daß etwa eine mangelhafte Verschleierung der Frau böse Geister, Dämonen anlocken könne. Dergleichen findet sich erst viel später im mittelalterlichen Judentum. Wagenseil, Note 11 zu Sota I 5 zitiert aus Brandspiegel: „Die חכמי הקבלה schreiben, daß eine jegliche Frau sol sehr gewarnt seyn, auf Züchtigkeyt und בפרט mit den Haaren, wieviel böses Leid kommt davon, von Himmel und Erd, auff sich und auff ihren Mann, und auf ihre Kinder, und bringt Armuth ins Haus. Schreiben von wegen ר' שמעון בן יוחאי, wo einer Frau

[1]) Wortspiel: קִמְחִית = Müllerin.

ein Haar heraus geht, da kommen die bösen רוחות und sitzen drauf und verderben alles im Haus, und die גמרא zählt dreyerley an einer Frauen, is ein Schand; wann sie hoch schreyt, und wann sie weist den Leib, und die Haar gehen ihr heraus.“ Zweifellos ist es die Vorstellung der „Weisen der Kabbala“, daß das von der Haube der Frau nicht recht verhüllte Haar die bösen Geister anlockt. Aber gerade die Bezugnahme auf die Gemara ist lehrreich. Es handelt sich um bab. Berakot 24a, wo im Zusammenhang der Vorschrift, man solle das Schema nicht an einem Orte der Unzüchtigkeit lesen, als Charakterisierung eines solchen Ortes gesagt ist: „Das Haar an einer Frau gilt als Entblößung.“ Darin liegt nichts als die oben gekennzeichnete allgemeine Verpflichtung der Verschleierung. Es ist deutlich: man suchte eine talmudische Begründung; aber sie war nicht zu geben, weil ein Hereinspielen der Dämonen in die Frage der Verschleierung im Talmud fehlt. Sie ist erst kabbalistische Spekulation. Daß zu ihrer Entstehung mancherlei Einflüsse anderer Religionen beigetragen haben, mag wohl sein; zur Erklärung der paulinischen Gedankengänge können sie nicht verwertet werden.

Es ergibt sich auch in diesem Teil des Pauluswortes ein deutliches Bild für den, der es zu verstehen sucht als das Wort eines vom Rabbinentum und seiner Sitte Herkommenden. Warum soll die Frau die ἐξουσία auf dem Kopfe haben? διὰ τοὺς ἀγγέλους: es ziemt sich für sie, mit verschleiertem Haupthaar zu gehen; die Engel begleiten sie, sind ihr nahe, — ihnen möchte die Entschleierung ein Anstoß sein.

Ergebnisse.

1. Das Wort von der „Macht“ auf dem Haupte hat aus unseren Bibelübersetzungen zu verschwinden. An seine Stelle hat endgültig die Übersetzung „Hülle“, „Schleier“ zu treten.

2. Aus der Erklärung des Zusatzes „um der Engel willen“ sind die Reflexionen über dämonische Einflüsse oder Begehrlichkeit der Engel auszuscheiden.

3. Das semitische Lexikon ist um einen Stamm שׁלט „umhüllen“ zu bereichern.

Zusatz zu S. 24.

Während der Korrektur werde ich aufmerksam auf ein besonders schlagendes Beispiel einer der Gleichung šaltonajja — exusia, „Hülle — Macht" analogen Bildung. Deutschamerikaner, die ihre Muttersprache bewahrt haben, daneben aber viel Englisch hören und sprechen, brauchen in ihrem Deutsch Wendungen wie: „ich gleiche etwas nicht" im Sinn von „ich liebe es nicht". Sie legen dabei das englische like zugrunde, das — genau wie das hebräisch-aramäische šlṭ — doppelte Bedeutung hat: like „gern haben, mögen"; to be like „gleichen". Die Sonderbarkeit des Ausdruckes kommt hier wie dort dadurch zustande, daß — sei es gedankenlos, sei es aus Unkenntnis — die verkehrte Bedeutung eingesetzt worden ist. Vgl. z. B. Gillhoff, Jürnjakob Swehn der Amerikafahrer, S. 95: „Ich bin kein Prohibitionist oder Temperenzmann, aber das Saufen gleiche ich nicht".

Ein zweites Beispiel zeigt, wie ein solcher mißverständlicher Ausdruck im einzelnen Fall entstehen kann. Gleichfalls während der Korrektur traf ein Brief ein, in dem ein früherer englischer Schüler Professor Kahans die Beziehungen zu seinem alten Lehrer wieder anknüpft. Er schreibt, obwohl Reverend und Lehrer an einer public school: „Falls Sie mich nicht genau widerrufen können ......" und will damit sagen: „Falls Sie sich meiner nicht erinnern". Englisch recall ist wiedergegeben, indem die beiden Bedeutungen „sich erinnern" und „widerrufen" verwechselt sind, wobei hier freilich noch eine weitere Verwechslung von „wieder" und „wider" mitgespielt haben mag.

Runde Zahlen.

I. Dreiundeinhalb.

Luk. 4, 25; Jak. 5, 17.

Die große Dürre zur Zeit des Elias hat in der Überlieferung eine verschiedenartige zeitliche Begrenzung. I. Kö. 17, 1: „es soll diese Jahre weder Tau noch Regen kommen"; 18, 1: ihr Ende findet sie „nach vielen Tagen ... im dritten Jahr". Im Gegensatz dazu nehmen Jesus in der Synagoge von Nazaret (Luk. 4, 25) und der Jakobusbrief (Jak. 5, 17) eine dreiundeinhalbjährige Dauer dieser regenlosen Zeit an.

Josephus antiqu. VIII 13, 2 hat die Nachricht des Menander erhalten, die Dürre habe in Tyrus von dem Monat des einen bis zu demselben Monat des nächsten Jahres gedauert. Auch die rabbinische Überlieferung ist nicht einheitlich. Der jerusalemische Talmud zu Baba batra deutet einen Streit über die Auslegung der „drei Jahre" an. Er knüpft diese Bemerkung an an die Mischna Baba batra III, 1: „Das Ersitzungsrecht von ..... einem Felde, das der Bewässerung nicht bedarf, sind drei Jahre. R. Ismael sagt: Drei Monate im ersten Jahre und drei Monate im letzten Jahre und zwölf Monate

in der Mitte, siehe es sind achtzehn Monate; während R. Aqiba sagt: Ein Monat im ersten Jahre und ein Monat im letzten Jahre und zwölf Monate in der Mitte, siehe es sind vierzehn Monate." jer. Baba batra 14a wendet das an auf die Eliasgeschichte: „R. Samuel ben Nachman im Namen des R. Jonatan: So wie sie hier auseinandergehen, so gehen sie auch auseinander in betreff der Jahre des Elia." Eine nähere Ausführung des hier Angedeuteten geben die Midraschim. Wajiqra r. XIX zu Lev. 15, 25 in Bezug auf I. Kö. 18, 1: „R. Berechja und R. Chelbo im Namen des R. Jochanan sagen: Es waren drei Monate vom ersten Jahre und drei Monate vom letzten Jahre und zwölf Monate in der Mitte. Waren nun diese etwa viele Tage? Aber weil es Tage des Kummers waren, so nennt er sie viele Tage[1]." Ester r. zu 1, 4 errechnet in derselben Weise mit je einem Monat des ersten und dritten Jahres vierzehn Monate. In beiden Fällen wird zur Rechtfertigung der Reduzierung gegenüber dem vollen Ausdruck „viele Tage" betont, daß „Tage des Kummers" wie z. B. eine Zeit der Regenlosigkeit als lange erscheinen[2].

Die beiden neutestamentlichen Stellen zeigen, daß daneben auch der Termin dreiundeinhalb Jahre gelegentlich eingesetzt worden sein muß. Daß sie damit nicht alleinstehen, beweist ein Zweig der Überlieferung des an Alter und Wert der Mischna mindestens gleichstehenden Seder Olam rabba. In dem von B. Ratner, Wilna 1897, edierten Text, S. 71 ist angegeben: „. . . . war eine große Hungersnot in Samarien drei Jahre." Nach Ratners Apparat liest die Münchner Handschrift des Seder Olam ebenfalls drei Jahre, die Oxforder Handschrift dagegen dreiundeinhalb Jahre. Daß die letztere Version nicht eine Verschreibung, sondern eine tatsächlich im Umlauf befindliche Tradition wiedergibt, beweist Jalqut Schimeoni, eine Kompilation des XIII. Jahrhunderts aus den Midraschim; dort sind wieder dreiundeinhalb Jahre angegeben.

Wie kommt diese rabbinische und danach neutestamentliche Tradition der dreiundeinhalb Jahre zustande? Die Zahl Dreiundeinhalb ist auch sonst in der Literatur nicht selten. Allerdings haben sich die Auslegungen bisher fast ohne Ausnahme mit Hinweisen auf einige Stellen aus Daniel und Off. Joh. begnügt. Dort werden die dreiundeinhalb Jahre teils mit dem Ausdruck „Zeit, Zeiten und eine halbe Zeit" (Dan. 7, 25; 12, 7; Off. 12, 14), teils mit

---

[1]) Wie David Loria in der Wilnaer Ausgabe zur Stelle mitteilt, hat der im XIII. Jahrhundert lebende R. Mose ben Nachman auch hier eine Lesart gehabt, daß ein anderer sage: „ein Monat im ersten Jahr und ein Monat im letzten Jahr".

[2]) Wenn vierzehn oder achtzehn Monate als drei Jahre gerechnet werden, so entspricht das der Rechnungsweise der Juden bei der Chronologie der Könige. Das angefangene Jahr pflegte als voll gerechnet zu werden. Vgl. Papyri von Elephantine: „21. Jahr [des Xerxes] . . . ., als Artaxerxes den Thron bestieg." Näheres Grätz, Gesch. der Juden I (1874) S. 469; R. Kittel, Gesch. d. Volkes Israel II³ S. 341.

der Auflösung in 42 Monate (Off. 11, 2; 13, 5) oder 1260 Tage (Off. 11, 3; 12, 6; vgl. Dan. 8, 14; 12, 11f.) wiedergegeben. Fast in der gesamten exegetischen Literatur hat sich von da aus das Urteil festgesetzt, das man in fast allen Kommentaren findet, Dreiundeinhalb sei die typische „Unglückszahl“[1]. Man hätte freilich schon bei Off. 11, 3 fragen müssen, inwiefern denn gerade die Predigt der Zeugen eine besondere Unglücksfrist sei. Gunkel hat mit Recht die Harmlosigkeit der Dreiundeinhalb betont. Schöpfung und Chaos S. 266ff.: „Was bedeutet sie? Die neutestamentlichen Forscher erwidern: dreiundeinhalb sei als die »gebrochene Sieben« eine Unglückszahl. Der schauerliche Klang des Namens »gebrochene Sieben« scheint die Forscher ein wenig hypnotisiert zu haben, so daß sie nicht gesehen haben, daß dieser Name in Wirklichkeit etwas sehr Gewöhnliches besagt — brechen heißt »teilen«, man erinnere sich an das Wort »Bruch« — und sehr unschuldig ist — oder ist es wirklich etwas so Schreckliches, die Zahl Sieben zu halbieren?“ Er selbst freilich macht aus Dreiundeinhalb eine apokalyptische Zahl, die eine alte apokalyptische Tradition darstelle. „Warum diese Zahl .... gerade dreiundeinhalb ist“, bleibt allerdings auch bei ihm zunächst[2] eine unbeantwortete Frage; sie sei einer der dunklen, undeutbaren und doch sicher uralten Züge der Apokalyptik. Für die Eliasgeschichte wird daraus ein Anlaß genommen zu der geistreichen Vermutung, es sei mit der Zahl Dreiundeinhalb ein Stück Eschatologie in die geschichtliche Überlieferung eingedrungen; in Luk. 4, 25; Jak. 5, 17 spiegele sich „eine apokalyptische Tradition, daß Elias einst in der Endzeit wiederkommen und dreieinhalb Zeiten predigen würde“. Ebenso nimmt Bousset (Kommentar z. Apok. 11, 3) an, diese Stellen seien apokalyptisch bestimmt. Schon Wetstein zu Luk. 4, 25 wird an Ähnliches gedacht haben, wenn er die Zahl Dreiundeinhalb als numerus mysticus definiert.

Alle diese Erklärungen kranken daran, daß sie nicht in genügendem Maße versuchen, den wirklichen Sprachgebrauch des Judentums festzustellen. Das Rabbinentum gebraucht die Zahl dreieinhalb in sehr vielen Zusammenhängen, die weder besonders unglücklich noch irgendwie apokalyptisch oder mystisch sind. jer. Schabbat 9b/9c „R. Jochanan und R. Simeon ben Laqisch brachten an diesem Abschnitt dreiundeinhalb Jahre zu.“ Tehillim r. zu 93, 4, ed. Buber S. 416: „Es geschah, daß der Kaiser Hadrian wollte wissen das Ende der Adria; da nahm er Stricke und ließ herab (= lotete) dreiundeinhalb Jahre lang. Dann hörte er eine Bat qol, die da sagte: Höre auf, Hadrian.“ Echa rabbati, Einleitungen der Schriftgelehrten, ed. Buber S. 30: „Es sagte R. Jonatan: Dreiundeinhalb Jahre brachte die Schekina zu auf dem Ölberge in der Erwartung, daß Israel Buße tun werde.“ Echa rabbati 1, 1: „Ein Athener kam nach Jerusalem und brachte dreieinhalb Jahre

---

[1]) Wie es zu der „Unglückszahl“ kommt, ist nicht recht ersichtlich. Höchstens könnte man an die oben genannten midraschischen „Tage des Kummers“ denken, deren Bedeutung ja freilich eine ganz andere ist.

[2]) Vgl. aber unten S. 35f.



daselbst zu, um die Sprache der Weisheit zu erlernen." Der neueste Herausgeber des Midrasch Echa rabbati[1], Salomon Buber, bemerkt zu der letzten Stelle ganz richtig, die Zeitangabe sei „üblich in den Midraschim, und die Zahl ist nicht genau". Bei jedem der genannten Vorgänge ist selbstverständlich, daß es sich in der Tat nicht um eine Zeitangabe im exakten Sinn, sondern um eine ungefähre, d. h. um eine runde Zahl, handelt. Sie will sagen: eine längere Zeit; im Deutschen würden wir am besten übersetzen: ein paar Jahre.

So sind auch mehrere Zeitangaben, vor allem der Midraschim, über jüdische Kriege zu verstehen. Von Nebukadnezars Krieg heißt es Echa rabbati, Einleitungen der Schriftgelehrten, ed. Buber S. 33: „Als Gott (dem Nebukadnezar) gesagt hat: Gehe hinauf und zerstöre den Tempel, sagte er: Er wolle mich nur zusammendrücken und an mir verfahren, wie er es an meinem Großvater getan hat. Was tat er? Er kam und ließ sich nieder bei Dafne Antiochena und schickte den Nebusaradan, den obersten Scharfrichter, ab, Jerusalem zu zerstören. Und da brachte er dreiundeinhalb Jahre damit zu, Jerusalem zu belagern und konnte es nicht erobern." Wetstein a. a. O. hat unter seinem numerus mysticus auch genannt: tempus Belli Judaici. Zwar gibt er keinen Beleg; die Notiz ist aber richtig und bezieht sich wohl auf die Echa rabbati 1, 5 überliefeter Nachricht: „Dreiundeinhalb Jahre lang umzingelte Vespasian Jerusalem." Nur ist sie, so wenig als eine der anderen Zeitangaben, „mystisch". Dagegen muß hinzugefügt werden, daß die Zahl Dreiundeinhalb auch auf den hadrianischen Krieg Anwendung findet. Echa rabbati 2, 2: „Dreiundeinhalb Jahre umzingelte Hadrian Bet-ter." Dasselbe jer. Taanit 68d. Ebenso Seder Olam (Ratner S. 146): „Der Krieg[2] des Ben Kosiba dauerte dreiundeinhalbes Jahr." Das Nebeneinander der drei Kriege zeigt gerade, wie in keinem der Fälle eine historisch exakte Zeitangabe mitgeteilt sein will. Dreiundeinhalb ist auch hier die runde Zahl; so ist es nicht verwunderlich, daß andere Nachrichten andere zeitliche Einordnungen fordern. Schürer I[3] S. 695f. hat bei der Herstellung der Chronologie des Barkochba-Aufstandes einen überaus umständlichen Ausgleich versucht — die Mühe ist eitel, denn Dreiundeinhalb heißt eben nichts als: eine Zeitlang.

Für die Frage nach der Entstehung des Sprachgebrauches ist am lehrreichsten, daß der babylonische Talmud, Sanhedrin 93b und 97b, für das Reich des Ben Kosiba die Dauer von zweiundeinhalb Jahren gibt. Es scheint nämlich die Zahl Zweiundeinhalb für den babylonischen Talmud dieselbe Rolle zu spielen, wie in dem palästinischen Midraschim und im jerusalemischen Talmud Dreiundeinhalb.[3]) Nach bab. Erubin 13b haben sich die

[1]) Wilna 1899, S. 49.

[2]) Vielleicht ist statt מלחמת „Krieg" zu lesen מלכות „Reich"; vgl. die folgende Angabe von bab. Sanhedrin 97b, und das zu dieser Stelle von Raschi mitgeteilte Zitat aus Seder Olam, in dem es ebenfalls „Reich" heißt.

[3]) Dies Urteil will nicht eine Ausschließlichkeit behaupten. Vgl. z. B.

Schule Schammai und die Schule Hillel zweiundeinhalbes Jahr gestritten, ob es besser wäre für den Menschen, erschaffen zu werden oder nicht. bab. Berakot 64a: „Da war R. Josef Oberhaupt der Schule zweiundeinhalb Jahre." bab. Ketubot 103b: „R. Chanina sollte Oberhaupt sein. Er nahm es aber nicht an, weil R. Afes zweiundeinhalb Jahre älter war als er." bab. Menachot 109b: „Als Simon der Gerechte starb, sagte er: Onias mein Sohn soll an meiner Stelle Priester sein. Da beneidete ihn Schimi, sein Bruder, der doch älter war als er zweiundeinhalb Jahre."

Das Nebeneinander der beiden Zahlen, das, wie gezeigt, gelegentlich sogar zur Parallelität wird, gibt den Fingerzeig für die Erklärung. Dreiundeinhalb und Zweiundeinhalb sind nichts anderes als die Deminutivform der beiden runden Grundzahlen, der Sieben und der Fünf[1]. „Eine halbe Sieben", „eine halbe Fünf" — wir sagen ähnlich: „ein halbes Dutzend". So werden auch die dreiundeinhalb Jahre der Eliasdürre klar. Es soll nicht in der auseinandergehenden Überlieferung eine neue Meinung aufgestellt sein, sondern die Angabe verzichtet im Gegenteil auf Exaktheit und damit auf eine eigene Entscheidung, wieviel Monate es nun seien. Es ist nicht, weder bewußt noch unbewußt, eine vom alttestamentlichen Text abweichende Version mit ihnen gegeben; sie sind vielmehr dessen volkstümliche Umschreibung mit Hilfe einer runden Zahl. Die „Unglückszahl" aber mag ebenso wie die „apokalyptische Zahl" getrost einer Sammlung exegetischer Kuriosa einverleibt werden. Es mag sein, daß die Apokalyptik sich an den Gebrauch gerade dieser volkstümlichen runden Zahl gewöhnt hat. Von Haus aus hat sie nichts mit Mythologie und nichts mit eschatologischen Geheimnissen zu tun.

Dreiundeinhalb — „Nach dreien Tagen."

Damit ist auch entschieden über den Versuch, die Dreiundeinhalbzahl in Beziehung zu setzen zu den drei Tagen zwischen Tod und Auferstehung Jesu, wie Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments S. 79ff. dies in Weiterführung seiner früheren Vermutungen versucht hat. Die Zahl wird auf den Mythus vom Sonnengott zurückgeführt. Sie ist nach Dan. 7 die Dauer der vierten Weltperiode; so sei sie der Weltwinter, eigentlich wohl die dreiundeinhalb Wintermonate, in denen der Winter, das Chaostier, der Böse, herrscht[2]. Dieser Mythus wäre dann im Neuen Testament zweifach auf Christus, den Sonnengott, angewendet worden. Einmal: Off. 12 schildere, wie die dreiundeinhalb Jahre (v. 14) der letzten Bedrückung und Verfolgung (v. 17) die Zeit seien, in welcher der junge Held nach seiner Geburt im Ver-

---

Echa rabbati, Einleitungen der Schriftgelehrten, ed. Buber S. 33: Die Mauer von Jerusalem senkt sich täglich um zweiundeinhalb Faustbreite. Aber immerhin scheint eine gewisse Regel wahrnehmbar.

[1]) Siehe die folgende Abhandlung über die Fünfzahl.

[2]) Ganz genau sei die Zahl der dreiundeinhalb Monate nach babylonischer Tradition 3 Monate $10^1/_2$ Tage; dafür wird Schrader-Zimmern, Keilinschriften und AT, 3. Aufl., S. 389 als Zeuge angeführt.

borgenen heranwachse und nach deren Verlauf er dann den Kampf mit dem Drachen aufnehme. Außerdem aber ist, da die Zahlen Drei und Dreiundeinhalb Varianten seien, die dreitägige Frist, die nach dem Tode Jesu bis zu seiner Restitution durch die Auferweckung verstreicht, gleichfalls ein Stück Mythologie, identisch mit jenen dreiundeinhalb Zeiten der Herrschaft des Bösen. So wäre das „Nach dreien Tagen" ein überkommenes Glied des messianologischen Systems, ein Beweis, „daß es schon vor Jesus einen Glauben an Tod und Auferstehung des Christus in jüdisch-synkretistischen Kreisen gegeben hat[1]."

In Wirklichkeit haben beide Größen schlechterdings nichts miteinander zu tun. Jene apokalyptische Dreiundeinhalb, in Dan. 7 so gut wie in Off. 12, ist identisch mit dem festgestellten runden Zahlbegriff. Irgendeine Ausdeutung, führt mit Notwendigkeit ins Land der Phantasie. Die Ereignisse haben die Dauer von „ein paar Jahren"; dies dürfte die richtigste Wiedergabe sein.

Ebenso ist es völlig müßig, etwa von den in der Geschichte der beiden Zeugen, Off. 11, eine Rolle spielenden dreiundeinhalb Tagen irgendwie auf die drei Tage hinkommen zu wollen, welche Christus im Grabe geblieben ist.[2] Ihre Leichname bleiben drei Tage und einen halben unbeerdigt, Off. 11, 9; nach derselben Zeit kehren sie zum Leben zurück, Off. 11, 11. Beides heißt: nach ein paar Tagen. Es braucht nicht bestritten zu werden, daß die Apokalyptik vielleicht, wenn sie eine runde Zahl für einen kurzen Termin suchte, gern gerade dieser volkstümlichen Zahl sich bediente. Aber damit ändert sich die Tatsache nicht, daß in all diesen Fällen aus der Dreiundeinhalb nicht mehr herauszulesen ist als bei jenem Athener, der die Sprache der Weisheit lernte, und bei jenen beiden über der Auslegung einer Mischnastelle studierenden Rabbinen.

Soll dagegen versucht werden, dem Problem des die Zeitspanne zwischen Tod und Auferstehung Jesu umschreibenden „Nach dreien Tagen" und „Am dritten Tage" von der Seite rabbinischer Vorstellungen und rabbinischen Sprachgebrauches her Farbe zu geben, so mag, ohne daß die Fragen damit irgendwie erschöpft sein sollen, immerhin das Folgende erwogen werden.

1. Es gibt ein rabbinisches Theologumenon: „Nie läßt Gott die Gerechten länger als drei Tage in Not" (Bereschit r. par. 91 zu Gen. 42, 17), oder „Nie befinden sich die Israeliten in Not länger als drei Tage" (Ester r. par. 9 zu 5, 3). Der Satz wird abgeleitet und begründet aus der Geschichte Abrahams (Gen. 22, 4), Josephs (Gen. 42, 17), Jonas (Jon. 2, 1), Mardochais (Ester 5, 3) und „der Toten, welche erst nach drei Tagen wieder aufleben" (Hos. 6, 2). Es könnte der Gedanke sich nahe legen, ob nicht hier der Ursprung der neutestamentlichen Überlieferung zu suchen sei. Doch wird Vorsicht am Platze sein. Der theologische Satz wird nie anders als exegetisch in Anwendung auf die genannten Stellen des AT verwendet; es wurde ihm, wie es scheint, im

---

1) Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, S. 82.

2) So, wenn auch mit einem „vielleicht", Bousset zu Off. 11, 9.

allgemeinen nicht eine bestimmte Geltung für die Gegenwart oder für die Zukunft gegeben, etwa indem Folgerungen einer Anwendung auf Ereignisse der außeralttestamentlichen Geschichte oder des täglichen Lebens oder gar auf eschatologische Spekulationen oder messianische Vorstellungen vollzogen worden wären. So fehlt die Voraussetzung für die Annahme eines auf diesen Satz gegründeten, etwa schon vorhandenen, messianologischen Dogmas oder auch einer an ihm orientierten Bildung eines solchen Dogmas.

Nur bei einer Stelle könnte die Erinnerung an das rabbinische Theologumenon eine Hilfe für das Verständnis geben. Man ist weithin[1] darin einig, daß Jesus nicht nur von einem vor ihm liegenden Ende, sondern auch irgendwie von einer hinter diesem sich verwirklichenden Restitution geredet habe. Er scheint, wie immer die Urform des Logion Matth. 12, 40; Luk. 11, 30 gewesen sein mag, dieser sich ihm persönlich aufdrängenden Erwartung gelegentlich aus Jon. 2, 1 eine besondere Farbe gegeben zu haben; die Jonasgeschichte aber gehörte zu eben jenen Stellen des AT, aus denen die exegetische Sentenz von den nicht länger als drei Tage in Not befindlichen Gerechten abgeleitet wurde. Es könnte nun sein, daß das bittere Wort Jesu über seine Zeitgenossen seine Zuspitzung erhielt durch die Erinnerung an Jonas und die „drei Tage und drei Nächte" in seinem Schicksal, weil die dreitägige Zeitspanne den Zuhörern bekannt war als die Form, mit der Gott nach jenen alttestamentlichen Beispielen sich zu seinen Gerechten bekannte. Nur so wird verständlich, wie in der Matthäusformulierung des Logion die erstaunliche Anwendung auch der drei Nächte auf das Schicksal des Menschensohnes überhaupt möglich ist. Mit einem post eventum wird (freilich von vielen Auslegern!) dem Erzähler ein doch immerhin nicht gewöhnliches Maß von Gedankenlosigkeit[2] zugetraut; es dürfte — gerade um der drei Nächte willen — bei genauerer Erwägung fast nicht möglich sein, die Formulierung anders als aus einem den Auferstehungsberichten gegenüber ante eventum zu begreifen. Aber auch dann versteht man sie nur, wenn man bei der Erklärung völlig darauf verzichtet, in die Erörterung irgendetwas einzutragen, das hinausgeht über den einfachen Hinweis auf das, so gut wie einst bei Jona, von Gottes Seite zu erwartende bestätigende „Zeichen". Das Thema des Logion ist nicht: zu sagen, daß irgendein dogmatischer Satz sich erfülle; das Thema ist aber ebensowenig: eine genaue zeitliche Fixierung des zukünftigen Ereignisses zu geben. Die Reflexion auf die Zeitspanne Karfreitagabend-Ostermorgen legt sich zwar für den ex eventu mit dem Logion sich Beschäftigenden nahe (selbstverständlich seitdem es überhaupt eine Überlieferung von dem Ereignis „am dritten Tage" gab, daher schon die Erörterung Didaskalia V, 14, Achelis-Flemming S. 106); gerade die Harmlosigkeit des „Drei Tage und drei Nächte" aber zeigt, wie in Wirklichkeit eine solche Reflexion hier noch völlig außerhalb der Betrachtung liegt.

2. Man verwendet vielfach nicht unerhebliche Mühe auf den Versuch,

---

1) Vgl. etwa Joh. Weiß: Die Schriften des NT, 2. Aufl., I 150.

2) Eine starke Empfindung dafür bei E. Klostermann: Matthäus, S. 245.

die scheinbare Divergenz „Nach drei Tagen" und „Am dritten Tage" entweder auszugleichen oder zu erklären. Wer die Methode jüdischer Zeitzählung, etwa an dem Beispiel eben der Eliasdürre, beobachtet hat, wird wenig Gewicht auf diesen Unterschied zu legen geneigt sein. Es entspricht durchaus der Art, wie dort achtzehn oder gar vierzehn Monate als drei Jahre gerechnet werden können, wenn die Zeitspanne Freitag Abend + voller Sonnabend + Sonntag Morgen mit drei Tagen gleichgesetzt wird. Der angebrochene Tag gilt, ebenso wie das angebrochene Jahr, als voll. Es geht aus diesem Grunde nicht an, wie es gelegentlich geschieht, die Überlieferung „Am dritten Tage" als, wie man meint, genaueste Wiedergabe des geschichtlichen Herganges zum Kriterium der die Angaben tragenden Überlieferungsschichten zu machen.

3. Will man schließlich die Lehren der Dreiundeinhalbzahl für die Beurteilung der Überlieferung von der Auferstehung Jesu fruchtbar machen, so kann dies höchstens vielleicht — freilich mit aller dieser Argumentierungsform gebührenden Zurückhaltung — in der Form einer conclusio ex silentio geschehen. Tatsache ist nämlich, daß in dieser Überlieferung gerade an keinem einzigen Punkte jene — wenn auch nicht mythologische, so doch der volkstümlich lockeren Traditionsform angehörige — Abrundung auf dreiundeinhalb Tage begegnet, und daß darin sich die Überlieferung des „Nach dreien Tagen" von der Überlieferung anderer zeitlich nicht ganz sicherer Ereignisse unterscheidet, wie etwa der Eliasdürre, der Auslotung der Adria u. dgl. Will man darin einen Hinweis auf Art und Wert des Berichteten sehen, so könnte es doch wohl eher der sein, daß wir hier eine Überlieferung haben, die nicht nur keine Mythologie spiegelt, sondern die auch frei ist von der aus Unsicherheit und Schwanken sich ergebenden Neigung zur Abrundung. Die Chronologie des Barkochba-Aufstandes zeigt wie dergleichen eintrat, sobald man nicht mehr genau orientiert war. Die Frist dagegen zwischen Tod und Auferstehung Jesu ist von solchen Neigungen unberührt; es ist mit anderen Worten eine Zeitspanne, die — wie immer man das, was am Ostermogen die Jünger erlebten oder zu erleben glaubten, beurteilen mag — ein im Lichte der Geschichte stehendes Ereignis begrenzt. Das Ergebnis ist ein ähnliches, wie es beispielsweise Johannes Weiß gewonnen hat, er freilich von anderen, in ihrer Bedeutung an sich durch das unter 2 Gesagte eingeschränkten Beobachtungen ausgehend. Vgl. Der erste Korintherbrief, S. 348 f.: daß Paulus „mehr von geschichtlicher Kunde abhängt als von messianischer Theorie"; „mit dem »dritten Tag« bezeugt er das Vorhandensein einer Überlieferung, daß am dritten Tage die Auferstehung wirklich geschehen, also konstatiert worden sei." Man wird feststellen müssen: die evangelische Überlieferung als solche hat an diesem Punkte nicht spekuliert und mythologisiert, sie hat aber auch nicht erraten, sondern, wie immer der geschichtliche Hergang gewesen sein mag, sie hat berichtet, was als geschichtliche Überlieferung sich ihr darbot.

11. Die Fünfzahl als geläufige Zahl und als stilistisches Motiv.

Die Fünfzahl in der rabbinischen Literatur.

J. J. Kahan weist darauf hin, daß die Fünfzahl zu denjenigen Zahlen gehört, die sich im Talmud einer besonderen Beliebtheit erfreuen; vor allem werden Aufzählungen gern fünfgliedrig gegeben. Fast jedes Blatt der Mischna gibt Beispiele an die Hand.

Baba mesia IV 12 gibt die Erlaubnis, daß man die Ware bei fünf Bauern auffaufen und in Eines tun, von fünf Tonnen bzw. von fünf Keltern nehmen und in Einen Speicher bzw. in Ein Faß tun darf. Die Mischna will sagen: was von mehreren stammt, kann promiscue verkauft werden. — Jebamot XV Ende setzt den Fall, es habe sich jemand mit einer von fünf Frauen verlobt und wisse nicht, welcher er sich angelobt hat; oder es habe jemand von fünf Leuten etwas weggenommen und jeder sage, er sei der Beraubte. Der babylonische Talmud Jebamot 118b führt es noch weiter aus: es habe jemand von fünf Leuten etwas gekauft und wisse nicht, an wen er den Preis zu zahlen hat. Es ist deutlich, daß auch hier keinerlei Nachdruck gerade auf der Zahl Fünf liegt; die Frage, um die es sich handelt, ist, ob bei einem Anspruch Mehrerer jeder Einzelne der Fordernden befriedigt werden müsse. — Vielleicht am deutlichsten erkennt man, worum es sich handelt, in bab. Schabbat 90b (vgl. Tosefta Schabbat IX, Zuckermandel S. 121): „Es lehrten die Rabbinen: Wenn einer herausträgt Körner [am Sabbat], wenn zum Zwecke der Pflanzung, [so macht er sich schuldig,] wenn es zwei sind. Wenn zum Essen (Tosefta: für das Vieh), wenn es soviel sind, daß man das Maul eines Schweines damit füllen kann. Und wieviel ist dies, daß man das Maul eines Schweines damit füllen kann? Auch wenn es Eines ist. Wenn zum Heizen, wenn es soviel sind, daß man kochen kann ein kleines Ei. Wenn zum Rechnen, [so macht er sich schuldig bei] Zwei; andere sagen: Fünf." Der Text der Tosefta kennt nur diese zweite Überlieferung. Sowohl die Überlieferung, als auch das Schwanken ist lehrreich. Der Sinn ist klar: um die Versündigung am Sabbatgebot festzustellen, wird das jeweilige Minimum angegeben, das für die einzelnen Zwecke notwendig ist; so auch im letzten Fall: diejenige Zahl, von der ab man rechnen, d. h. die Körner gewissermaßen als Zählmarken verwerten kann. Exakt gerechnet ist dies selbstverständlich auch mit drei, vier Körnern möglich. Wenn die Zahl Fünf dafür angegeben wird, so liegt dabei die Anschauung zugrunde, daß das eigentliche Rechnen von der Fünf ausgeht, ganz ähnlich, wie sich eine solche quinare Zählweise auch bei anderen Völkern findet (vgl. unten S. 44f.). Es ist durchaus begreiflich, daß ein Teil der talmudischen Überlieferung den für diesen Fall exakteren Zahlbegriff der Zwei einsetzte.

Die Tatsache, daß Fünf eine runde Zahl ist, ist nicht ohne Einfluß auf den Stil geblieben. Vielfach, vor allem wenn es sich darum handelt, eine Sache an mehreren Beispielen zu illustrieren, werden deren fünf aufgezählt. Von R. Aqiba wird überliefert: Edujot II 9: Fünf Dinge erwerbe

der Vater durch sein Verdienst für den Sohn: (1) Schönheit, (2) Kraft, (3) Reichtum, (4) Gelehrsamkeit, (5) Lebensdauer. Fünf ähnliche Dinge werden nach Tosefta Joma I b für den Hohenpriester zur Voraussetzung gemacht: er solle groß sein an (1) Schönheit, (2) Kraft, (3) Reichtum, (4) Weisheit, (5) Statur[1]. Edujot II 10 nennt R. Aqiba fünf Strafgerichte, die ein Jahr lang dauerten: (1) über das Geschlecht der Sündflut, (2) über Hiob, (3) über die Ägypter, (4) über Gog und Magog, (5) über die Frevler im Gehinnom. Lehrreich ist bab. Berakot 6b. R. Chelbo überliefert im Namen des R. Huna, nach Ex. 19, 16 und 19 sei die Gesetzgebung unter fünf קולות (Gottesstimmen) gegeben worden. Es wird eingewendet: „Nicht doch, es steht doch geschrieben: Und alles Volk sah jene Stimmen" (Ex. 20, 18) — also, auch noch an einer anderen Stelle komme קולות vor; es habe also deren mehr als jene fünf gegeben. Aber die Fünfzahl wird festgehalten; die Antwort lautet: „Gemeint sind jene Stimmen, die vor der Gesetzgebung waren." Man sieht, welches Gewicht darauf gelegt wird, die Fünfgliederung festzuhalten.

Wer darauf achtet, findet danach überaus häufig in der Aufzählung die fünf Glieder, auch wenn die Zahl nicht ausdrücklich genannt ist. Schon ein Wort Hillels aus Pirqe Abot kann als Beispiel dienen. II 4: „(1) Trenne dich nicht von der Gemeinde, (2) nicht glaube an dich selbst bis zum Tage deines Todes, (3) nicht richte deinen Nächsten, bis du kommst in seine Lage, (4) sage nicht von einer Sache, die man unmöglich verstehen kann, daß sie schließlich doch zu verstehen sei[2], (5) sage nicht: Wenn ich Muße habe, will ich studieren; vielleicht wirst du nie Muße haben." Ein fünfgliedriges Wort des R. Tarfon teilt Abot II 15 mit: „(1) Der Tag ist kurz, (2) der Arbeit ist viel, (3) die Arbeiter sind nachlässig, (4) der Lohn ist groß, (5) der Hausherr drängt." In einem Worte des R. Eleazar ha-kappar heißt es Abot IV 22: „(1) Gegen deinen Willen bist du gebildet, (2) gegen deinen Willen bist du geboren, (3) gegen deinen Willen lebst du, (4) gegen deinen Willen stirbst du, (5) gegen deinen Willen wirst du Rechenschaft und Rechnung ablegen vor dem König der Könige." Berakot IX 2 nennt die Segensformel, die anzuwenden ist bei (1) Kometen, (2) Erdbeben, (3) Donner, (4) Winden, (5) Blitzen; eine andere beim Anblick der (1) Berge, (2) Hügel, (3) Meere, (4) Flüsse, (5) Wüsten. Schabbat I 2 zählt auf, was man vor dem Abendgebet nicht tun darf: (1) sich nicht hinsetzen vor einen Rasierer, (2) nicht in ein Bad gehen, (3) nicht in eine Gerberei, (4) nicht zum Essen, (5) nicht zum Gericht gehen. Tosefta Schabbat 1 (Zuckermandel S. 110): Es darf nicht ausgehen (1) ein Schneider mit einer Nadel, (2) ein Zimmermann mit einem Span, (3) ein Färber mit einer Probe, (4) ein Geldwechsler mit einem Denar, (5) ein Wollkämmerer mit einem Faden. Die Parallelüberlieferung der Mischna,

[1]) Vgl. hierzu etwa die beiden unten S. 43 zitierten Anweisungen des ersten Timotheusbriefes.

[2]) Text und Übersetzung stehen nicht ganz fest; vgl. die von Strack, Sprüche der Väter, mitgeteilten Varianten. Die Fünfgliederung wird davon nicht berührt.

Schabbat I 3, hat zum Teil andere, aber wieder fünf Verbote: (1) der Schneider soll nicht mit der Nadel, (2) der Schreiber nicht mit dem Rohr gehen, (3) man soll die Kleider nicht nach Ungeziefer durchsuchen, (4) man darf nicht beim Lampenlicht lesen, (5) ein Mann und eine Frau, die am Flusse leiden, dürfen nicht zusammen essen.

Es versteht sich von selbst, daß zunächst mit mehr als einer Möglichkeit gerechnet werden muß, wenn es sich darum handelt, diese besondere Rolle zu erklären, welche die Fünfzahl spielt. Insbesondere mag es Fälle geben, wo sehr reale, äußere Gründe maßgebend sind. So ist natürlich die Fünfzahl der Bücher des Pentateuch nicht ohne Einfluß geblieben. Nach ihr sind auch die Psalmen in fünf Bücher geteilt, und das einzelne Buch, nicht nur des Pentateuch (z. B. bab. Soṭa 36b: חומש שני = Exodus), sondern auch der Psalmen heißt chomeš. bab. Qiddušin 33a: „R. Chija saß beim Bade; da ging R. Simeon bar Rabbi vorbei, ohne daß er vor ihm aufstand. Das nahm er übel, kam zu seinem Vater und sagte: Zwei chomašim habe ich ihn unterrichtet im Buch der Psalmen, und er stand vor mir nicht auf." In anderen Fällen spielen die Bedürfnisse des praktischen Lebens herein. Wenn ein Kollegium abstimmungsfähig sein soll, so muß es eine ungerade Mitgliederzahl haben; dann ist Drei die kleinste, Fünf die zweitkleinste Möglichkeit. So erklärt sich, daß in Mischna Sanhedrin I mehrfach erwogen wird, ob in einzelnen Fällen die Richterzahl Drei oder Fünf betragen soll. Fünfmännerkollegien, von den πενταρχίαι, der höchsten karthagischen Behörde nach den Suffeten (Aristoteles, polit. II 11, Becker II 1273a), bis zu dem Fünferrat der Entente, dürften in der Regel so entstanden sein. Wenn wir Bereschit r. 89 zu Gen. 41, 8 lesen: „Das läßt dich wissen, daß jede Nation, die in der Welt ersteht, für sich aufstellt fünf Weise, die ihr Dienst leisten sollen", so wird kaum zu unterscheiden sein, ob hier die Zahl die allgemeine Bedeutung einer Mehrzahl hat oder ob sie hier nicht vielleicht auf bestimmte bei heidnischen, etwa phönizischen Nachbarvölkern gegebene Verhältnisse anspielt.

Aber die überwiegende Mehrzahl der genannten rabbinischen Sätze und vieler anderer, die ihnen zur Seite gestellt werden können, wird damit nicht erklärt. Es gibt viele Arten von Handwerkern; warum nennt die Tosefta nur für deren fünf Sabbatverbote? — warum nennt die Mischna in ihrer abweichenden Version nicht davon einige mehr, sondern hält die Fünfgliederung fest? Die Erklärung kann nur sein: es soll nicht eine erschöpfende Aufzählung gegeben werden, sondern es werden einige Beispiele genannt. Fünf ist runde Zahl, nicht anders als drei. Darüber hinaus aber ist von Bedeutung, daß ihr Gebrauch sich nicht auf die ausdrückliche Nennung beschränkt, sondern stilistische Anwendung findet. Manchmal könnte man bei den Aufzählungen diesen Charakter der Fünfgliederung geradezu durch ein angefügtes „usw." zum Ausdruck bringen. Infolgedessen kann es auf der anderen Seite auch vorkommen, daß solche stilistische Fünferreihen, wie dies bei der auf Paulus anspielenden Mischna Abot III 15 der Fall ist[1], als schema-

---

1) Siehe die erste Abhandlung, vor allem S. 14.

tisierende Abrundung verstanden werden müssen. In jedem Fall bedeutet diese Eigenart der „Fünf", daß man sich hüten muß, eine Fünfzahl oder eine fünfgliedrige Aufzählung zu pressen. Der Talmud selbst prägt für eine solche nicht zu pressende, volkstümlich runde Zahl gelegentlich einen charakteristischen Ausdruck. Mischna Schabbat XVIII 1 heißt es: „Man darf (am Sabbat) wegräumen vier bis fünf Körbe mit Stroh und Getreide mit Rücksicht auf Gäste"; in der Auslegung dieser Mischna erklärt bab. Schabbat 126b/127a, eine solche Zahl sei כדאמרי אינשי, „wie die Leute sprechen", „und wenn er will, so darf er auch viele wegräumen." So ist für die Fünfzahl in jedem einzelnen Fall zu erwägen, ob sie eine exaktere Angabe ist oder ob sie eine runde und als solche lockere Angabe, „wie die Leute sprechen", sein will.

Eine Illustration bietet Josephus. Professor D. Leipoldt hat die Güte, mir sein, vor allem aus bell. Iud., gesammeltes Material zur Verfügung zu stellen. In vielen Fällen ist „fünf" einfach gleichzusetzen mit „mehrere". II 7, 3: des Archelaos Traum wird fünf Tage vor seiner Erfüllung gedeutet. II 9, 2: die Juden bitten den Pilatus fünf Tage und fünf Nächte, die Signa aus Jerusalem zu entfernen. II 19,5: die Römer berennen fünf Tage lang von allen Seiten die Mauern Jerusalems. II 21, 7: die Anhänger des Johannes von Gischala werden aufgefordert, diesen in fünf Tagen zu verlassen. III 7, 3: Josephus kommt am fünften Tage nach Beginn der Belagerungsarbeiten nach Jotapata. III 7, 6: die Römer greifen Jotapata bis zum fünften Tage ohne Unterlaß an. III 7, 21: der Galiläer Eleazar wird von fünf Geschossen durchbohrt. III 9, 7: Valerian flieht mit fünf anderen Römern. IV 1, 9: römische Soldaten brechen aus dem Hauptturm Gamalas fünf Quadern heraus.

Die Fünfzahl im Neuen Testament.

Die Beobachtungen über die Fünfzahl sind geeignet, auch für das Verständnis neutestamentlicher Zusammenhänge gewisse Dienste zu leisten.

1. Fünf. Man wird, nach jenen rabbinischen Analogien, auch hier von vornherein sich hüten, eine Fünf ohne weiteres als exakte Zahlangabe zu nehmen. Sehr deutlich ist Fünf im Sinn einer abgeschliffenen Bedeutung „Einige" gebraucht I. Kor. 14, 19: besser als zehntausend Worte ἐν γλώσσῃ seien fünf Worte, gesprochen τῷ νοΐ; man kann geradezu sagen: „ein paar Worte". Nicht anders verhält es sich mit den fünf Sperlingen, Luk. 12, 6, oder mit den Fünfen in einem Hause, Luk. 12, 52. Auch die Fünfzahlen der Gleichnisse werden dementsprechend als runde Zahlen anzusehen sein: fünf Joch Ochsen, Luk. 14, 19; fünf Pfunde, Matth. 25, 15; zweimal fünf Jungfrauen, Matth. 25, 2. Man wird danach auch Zeitbestimmungen mit fünf nicht zu sehr pressen: fünf Tage (Apg. 20, 6; 24, 1) sind vermutlich „einige Tage"; fünf Monate (Off. 9, 5) ebenso eine nicht allzu genau bestimmte Zeitspanne. Mindestens zu erwägen ist, ob nicht auch die fünf Männer der Samariterin (Joh. 4, 18), die fünf Brüder des reichen Mannes (Luk. 16, 28), die fünf Brote bei der Speisung (Matth. 14, 17; 16, 9), vielleicht auch die fünfmalige Stäupung des Paulus

(II. Kor. 11, 24) in ähnlicher Weise als nicht gerade genau auszurechnende Zahlen zu beurteilen sind.

2. Fünferreihen. Allem Anscheine nach aber spielt auch die stilistische Anwendung der Fünfzahl in die neutestamentliche Literatur herein. Auch hier genügen wenige Beispiele als Erinnerung, daß die Auslegung gut tut, bei gewissen Aufzählungen den Charakter der Fünferreihe nicht zu übersehen. Matth. 4, 25: καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ἀπὸ τῆς (1) Γαλιλαίας καὶ (2) Δεκαπόλεως καὶ (3) Ἱεροσολύμων καὶ (4) Ἰουδαίας καὶ (5) πέραν τοῦ Ἰορδάνου. — I. Kor. 14, 26: ἕκαστος (1) ψαλμὸν ἔχει, (2) διδαχὴν ἔχει, (3) ἀποκάλυψιν ἔχει, (4) γλῶσσαν ἔχει, (5) ἑρμηνείαν ἔχει. — I. Tim. 3, 8: διακόνους (1) σεμνούς, (2) μὴ διλόγους, (3) μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας, (4) μὴ αἰσχροκερδεις, (5) ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει. Besonders im letzten Fall ist deutlich, daß es sich um fünf beispielsweise angeführte Eigenschaften, nicht aber um deren erschöpfende Aufzählung handelt; man könnte auch hier der Reihe ein „usw." anfügen. Ebenso I. Tim. 4, 12: τύπος γίνου τῶν πιστῶν (1) ἐν λόγῳ, (2) ἐν ἀναστροφῇ, (3) ἐν ἀγάπῃ[1], (4) ἐν πίστει, (5) ἐν ἁγνείᾳ[2]. Vgl. vielleicht auch Matth. 4, 24 (5 Arten Kranke?).

3. Fünfergruppen. Noch einen Schritt weiter führt endlich die Beobachtung, daß sogar gelegentlich die literarische Komposition der Evangelien durch die Fünfzahl beeinflußt worden zu sein scheint. Es gibt etwas, das man als Fünfergruppen bezeichnen könnte. Mark. 2, 1—3, 6 (Luk. 5, 17—6, 11) stellen eine solche Gruppe dar; es sind fünf Erzählungen von einem Widerspruch der Pharisäer gegen Jesus: (1) 2, 1—12: der Gichtbrüchige; (2) 2, 13—17: Jesus ißt mit den Sündern; (3) 2, 18—22: vom Fasten; (4) 2, 23—28: Ährenraufen am Sabbat; (5) 3, 1—6: Heilung am Sabbat. Die Zusammenrückung der beiden Erörterungen über den Sabbat zeigt, daß an diesem Punkte in der Tat schon bei Markus literarische Komposition vorliegt. — Es ist längst beobachtet, daß Matthäus anschließend an die Bergpredigt in Kapitel 8 und 9 eine Reihe Wundererzählungen zusammengestellt hat, die in der Markusquelle über verschiedene Kapitel verstreut waren. Es ist aber lehrreich, daß diese Erzählungen in zwei Fünfergruppen wiedergegeben sind, wenn auch jedesmal durch ein oder zwei Abschnitte anderer Art unterbrochen. Kapitel 8: (1) 1—4: der Aussätzige; (2) 5—13: der Hauptmann von Kapernaum; (3) 14—15: die Schwiegermutter des Petrus; (4) 23—27: die Stillung des Sturmes; (5) 28—34: die Dämonischen im Lande der Gadarener. Kapitel 9: (1) 1—8: der Gichtbrüchige; (2) 18—19, 23—26: des Jairus Töchterlein; (3) 20—22: das blutflüssige Weib; (4) 27—31: zwei Blinde; (5) 32—34: der Dämonische. — Endlich mag auch innerhalb der Bergpredigt an das fünf-

---

[1]) Die zum Teil hier eingefügte Lesart ἐν πνεύματι ist als Erweiterung der Fünferreihe anzusehen.

[2]) Es mag an dieser Stelle erwähnt sein auch eine Fünferreihe aus dem unechten Markusschluß, Mark. 16, 17f.: (1) δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν; (2) γλώσσαις λαλήσουσι καιναῖς, (3) ὄφεις ἀροῦσιν, (4) κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν ...., (5) χεῖρας ἐπιθήσουσιν.

malige, jedesmal die Erörterung eines alttestamentlichen Gebotes einleitende ἠκούσατε von Matth. 5 erinnert werden: (1) 21—26: vom Töten; (2) 27—32: vom Ehebrechen; (3) 33—37: vom Schwören; (4) 38—42: Auge um Auge; (5) 43—48: vom Lieben. So ergibt sich schon aus der Art dieser Komposition, daß die Erörterung über den Scheidebrief v. 31—32 durchaus als ein Stück des Abschnittes über das Ehebruchsverbot mitgeteilt ist.

Die genannten Beispiele machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Aber vielleicht geben sie, im Verein mit anderen, die sich ihnen anfügen lassen, Anlaß zu weiterer Erwägung der angedeuteten Fragen.

Die Fünfzahl in Kultur und Literatur der Völker.

Nur anhangsweise mag darauf hingewiesen sein, daß die Erörterungen über die Fünfzahl selbstverständlich nach keiner Seite hin isoliert werden dürfen. Weder beschränkt sich das hier behandelte Problem auf den jüdisch-christlichen Kultur- und Literaturkreis, noch kann es von den Erwägungen über andere Zahlen: Zehn, Zwanzig, Fünfzig, getrennt werden.

1. Daß die Zehn als doppelte Fünf vielfach eine Rolle spielt, zeigten schon mehrere der mitgeteilten Beispiele. Nach der Mischna, Sanhedrin I 6, bilden zehn Israeliten eine Gemeinde (ʿeda). Megilla IV 3 zählt zehn verschiedene Handlungen auf, deren jede von nicht weniger als zehn Anwesenden ausgeführt werden darf[1]. Wie weit im einzelnen Fall der Zusammenhang zwischen beiden Zahlen bewußt ist, wird offen zu bleiben haben; von Haus aus ist er jedenfalls in der gemeinsamen Wurzel unmittelbar gegeben. Wenn die Primitiven fünf mit „die Hand", zehn mit „zwei Hände", zwanzig mit „der ganze Mensch" wiedergeben (so bei den Wolof)[2], so macht ihr Beispiel in sehr anschaulicher Weise das Nebeneinander von quinarem, dezimalem und vigesimalem Zählsystem deutlich. Diese drei Zahlen sind dem Menschen gegeben mit der primitivsten Zählmaschine, an der das Zählen fast überall begonnen haben wird: mit den Fingern und Zehen des Körpers.

2. Im Ganzen scheint dabei die quinare Zählweise den Ausgangspunkt gebildet zu haben. Man begann zuerst mit den Fingern der einen Hand, also mit der Fünfzahl, zu zählen. Die Dinka-Neger drücken die Zahlen zwischen fünf und zehn durch Addition (5 + 1, 5 + 2 usw.), zehn aber durch 2 × 5 aus[3]. Bei den Zuñi-Indianern heißt vier „alle beinahe zu Ende", d. h. alle Finger der Hand bis auf einen sind erhoben, sechs heißt „ein anderer hinzugefügt", sieben „zwei hinzugefügt", acht „drei hinzugefügt", neun „beinahe alle hinzugefügt"[4].

Dieselbe Methode des Zählens aber schimmert an ganz anderer Stelle

---

[1]) Vgl. dazu Schürer, Geschichte II⁴ S. 516, vor allem Anm. 54.

[2]) Wundt: Völkerpsychologie I 2 S. 25ff.; vgl. ders.: Elemente der Völkerpsychologie S. 304ff.

[3]) Wundt: Völkerpsychologie I 2 S. 29 Anm.

[4]) Danzel: Die Anfänge der Schrift, Leipzig 1912, S. 54.

durch: in den römischen Zahlzeichen[1]. V ist das Bild der Hand mit von den aneinandergelegten Fingern abgespreiztem Daumen. VI ist nichts Anderes als die bildliche Wiedergabe jenes „ein anderer hinzugefügt", VII des „zwei hinzugefügt" usw. X sind zwei aufeinandergestellte V, zwei Hände als Bilder der Fünfzahl. Diese ist somit Ausgangspunkt auch des lateinischen Zählsystems.

Dasselbe aber gilt auf griechischem Boden. Hier gibt es für „Zählen" geradezu das Wort πεμπάζεσθαι „fünfern". Proteus, Odyssee IV 411 ff., zählt seine Robbenherde:

φώκας μέν τοι πρῶτον ἀριθμήσει καὶ ἔπεισιν·
αὐτὰρ ἐπὴν πάσας πεμπάσσεται ἠδὲ ἴδηται,
λέξεται ἐν μέσσῃσιν νομεὺς ὣς πώεσι μήλων.

Aeschylus, Eum. 718:

πεμπάζετ' ὀρθῶς ἐκβολὰς ψήφων.

Plutarch erwähnt mehrfach den Ausdruck. De Isid. et Osiride 56: τὸ ἀριθμήσασθαι πεμπάσασθαι λέγουσιν[2]; De εἰ apud Delph. 7: τὸ ἀριθμεῖν οἱ σοφοὶ πεμπάζειν ὠνόμαζον; De def. or. 36: πεμπάσασθαι τὸ ἀριθμῆσαι τοῖς παλαιοῖς ἔθος ἦν καλεῖν. Was Plutarch dabei über die tiefe Bedeutung der Fünf als Symbol des Alls (πέντε = πάντα), als Zahl des Horus uff. mitteilt, sind natürlich an den vorhandenen Sprachgebrauch angeknüpfte sekundäre Spekulationen. Sehr viel bedeutungsvoller ist dieser selbst. Der Scholiast erklärt das homerische Wort sicherlich ganz richtig: πεμπάσσεται· κατὰ πεντάδας μετρήσῃ, ἀριθμήσῃ· πεμπάζειν γὰρ λέγεται τὸ κατὰ πεντάδας μετρεῖν. Homer selbst deutet ja ein Beispiel an, wie der Ausdruck zustande gekommen sein mag; primitives Zählen, wie das der Hirten, ist auch hier Abzählen nach Fünfen[3].

---

1) So auch Danzel a. a. O. — Professor Dr. Erich Bethe hat die Güte, auch seinerseits auf diese Deutung der römischen Zahlzeichen mich hinzuweisen.

2) Den ersten Hinweis auf diese Plutarchstelle verdanke ich Professor D. Leipoldt. Vgl. zu dem Wort πεμπάζεσθαι und überhaupt über die Fünf bei Griechen und anderen Völkern mancherlei bei Roscher: Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos, Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten (Abh. der phil.-hist. Kl. der Sächs. Ges. der Wiss. XXXIII 5, 1917), S. 85 ff. 112, ferner in Roschers anderen Abhandlungen über typische und heilige Zahlen: Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen (ebenda XXI 4), S. 74 f.; Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen (ebenda XXIV 1), S. 77 f.

3) Es ist klar, daß sich die hier dargelegte rationale Auffassung über die runden Zahlen grundsätzlich von der symbolisierenden Deutung unterscheidet, wie sie von den Vertretern einer altorientalischen astralen Weltanschauung, vor allem von Hugo Winckler und Alfred Jeremias, durchgeführt wird. Vgl. z. B. Jeremias, Das AT im Lichte des alten Orients[3], 1916, S. 287 ff.: Die fünf Könige Gen. 14 sind um ihrer Fünfzahl willen Repräsentanten der Unterweltsmacht; S. 450: Die fünf Brotlaibe und die fünf Kiesel-

3. So scheint die Fünfzahl durch die Kulturen und Literaturen aller Völker zu gehen[1]. Von Bedeutung aber wäre es, festzustellen, ob und wie weit sie auch anderwärts in der angedeuteten Art zum stilistischen Motiv geworden ist. Wie es scheint, ist bei Darstellungen von dem Werden des Stiles noch verhältnismäßig wenig darauf geachtet, wie unter Umständen stilistische Reihen und literarische Gruppen nach Zahlen-Gesichtspunkten sich gestalten. Ein Beispiel einer Fünferreihe aus dem Alten Testament ist Davids Fluch über Joabs Haus, II. Sam. 3, 29: (1) die an Fluß und (2) Aussatz leiden, (3) die auf Krücken gehen, (4) die durch das Schwert fallen, (5) die an Brot Mangel haben. Daß auch die deutsche Literatur dies stilistische Motiv kennt, mögen die beiden poetischen Fünferreihen Goethes zeigen, die das Buch der Betrachtungen des Westöstlichen Divan einleiten:

Fünf Dinge.

Fünf Dinge bringen fünfe nicht hervor,
Du, dieser Lehre öffne du dein Ohr:
Der stolzen Brust wird Freundschaft nicht entsprossen;
Unhöflich sind der Niedrigkeit Genossen;
Ein Bösewicht gelangt zu keiner Größe;
Der Neidische erbarmt sich nicht der Blöße;
Der Lügner hofft vergeblich Treu' und Glauben;
Das halte fest und niemand laß dir's rauben.

---

steine Davids sind typische Bestandteile der Tyrannentötung und des Drachenkampfes; S. 394: in Ex. 25, 4 werden die fünf planetarischen Farben gefunden, was sich freilich nur erreichen läßt, indem die Ziegen generell für schwarz erklärt werden, und indem der Vers, der doch nur in einer fortlaufenden Reihe ein paar Stücke gibt, in einer durch nichts gerechtfertigten Weise isoliert wird. Eher könnte man auf eine Farbenfünfzahl in Ex. 28, 5 hinweisen, wo für das Gewand des Hohenpriesters Gold, Purpur, Scharlach, Karmesin, Byssus vorgeschrieben werden; es dürfte aber auch diese Fünf besser nicht allzusehr nach den Planeten ausgedeutet werden, denn schon Josephus (Ant. III 7, 5) nimmt Gold in diesem Falle nicht als fünfte, sondern als durch alles sich hindurchziehende Farbe. Selbstverständlich mögen die Zahlen nachträglich vielfach symbolisiert und mythologisiert worden sein. Aber worauf es ankommt, ist, daß Spekulationen dieser Art sekundär sind, ob es die oben erwähnten des Plutarch sind oder ob sie mit babylonischen Astralmythen in Verbindung gebracht werden.

1) „In der Umgebung von Dresden sagt der Eigentümer von seinem Eigentume 'meine fünf Birnen', wenn er andeuten will, daß er wenig hat. Man sagt 'meine sieben Sachen' (wohl nicht nur in Sachsen), wenn man, ohne Rücksicht auf viel oder wenig, die Vollständigkeit betonen will" (Hinweis von Professor D. Leipoldt.) In der Gegend von Geithain in Sachsen sagt man ganz ähnlich: „Nimm deine fimf backen Bärn" = nimm deinen Kram zusammen.

Fünf andere.

Was verkürzt mir die Zeit?
    Tätigkeit!
Was macht sie unerträglich lang?
    Müßiggang!
Was bringt in Schulden?
    Harren und Dulden!
Was macht gewinnen?
    Nicht lange besinnen!
Was bringt zu Ehren?
    Sich wehren!

Nachtrag zu S. 29 f.: Die Meinung, daß im Talmud die Haare der Frau nichts mit Dämonen zu tun haben, wird auch nicht erschüttert durch A. Jeremias, a. a. O., S. 604 Anm.: in den Haaren der Lilith wohnen die Buhlteufel. Es werden zwei Talmudstellen als Beleg angeführt, in denen davon nicht ein Wort steht. b. Erubin 100 b sagt von einer Frau, sie lasse das Haar wachsen wie Lilith; b. Nidda 24 b von einer Mißgeburt, daß sie eine Gestalt habe wie eine Lilith. In der zweiten Stelle ist von Haaren überhaupt nicht die Rede. Vgl. desselben Verfassers: Babylonisches im NT, 1905, S. 114 f., wo nach Nork: Rabbinische Quellen, das oben S. 29 f. in seinem Werk charakterisierte Apokryphon zur Erklärung von I. Kor. 11, 10 herangezogen wird. Der Herkunft dieses angeblich dem R. Simeon ben Jochai gehörigen Wortes nachzugehen, haben freilich beide Autoren unterlassen, sonst hätte die Prüfung ergeben, daß es eben im Talmud unauffindbar, vielmehr mittelalterliche Bildung ist. Norks Angabe wird wohl irgendwie auf Wagenseil zurückgehen.

Von Privatdozent Lic. **Gerhard Kittel**
erschien früher im Verlage der
J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig:

Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich?

Mit 2 Beilagen:
Bibliographie der Oden Salomos — Syrische Konkordanz der Oden Salomos.
(Beiträge zur Wissenschaft vom AT, Heft 16.)
IV, 180 Seiten. 8°. 1914. M. 5 —
Hierzu ein Verleger-Teuerungszuschlag von 30%, sowie 20% des Sortiments.

Der erste Teil des Buches bringt eine ausführliche Analyse der Stilistik der Oden Salomos, die zu dem Ergebnis führt, daß alle einzelnen Oden genau dieselbe stilistische Eigenart zeigen. Im zweiten Teil werden sämtliche Stellen, in denen man Interpolationen vermutet hat, geprüft, und zwar 1. durch Vergleichung der in ihnen vorkommenden Worte, Begriffe, Vorstellungen und stilistischen Eigentümlichkeiten mit Analogien in der übrigen Sammlung, 2. durch Prüfung des Zusammenhanges der betreffenden Ode und der Stellung des beanstandeten Stückes im Kontext.

Aus Urteilen über das Werk:

Prof. D. H. Gunkel, Gießen, in der Theolog. Literaturzeitung 1914, Nr. 14:

„Wertvoll und bedeutsam erscheint mir die Art, wie K. die Untersuchung führt. In einem ersten Teil geht er den mancherlei stilistischen Schwankungen nach, die sich überall in den Oden finden. [Folgt nähere Ausführung.] Er geht auf solche Beobachtungen hin die einzelnen Oden durch: er versteht es, das beständige Schwanken der Gedanken zu schildern, und zeigt zugleich, wie die Lieder trotz dieser z. T. seltsamen Mischungen dennoch aus einem Guße sind. In einem zweiten Teile wendet der Verf. die so gefundenen Beobachtungen auf diejenigen Gedichte an, deren Einheitlichkeit bezweifelt worden ist, und weist nach, daß auch die stilistisch buntesten unter ihnen trotzdem völlig einheitlich sind. Der durchaus gelungenen Beweisführung sind viele gute Eigenschaften nachzurühmen: Klarheit, Besonnenheit, Sprachkenntnis, Sicherheit der Problemstellung und der Ausführung, Beherrschung der inzwischen so stark angeschwollenen Literatur. Eine Fülle einzelner Beobachtungen, teils selbst gefundener, teils von andern glücklich übernommener, auch solche, die für den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung nicht durchaus notwendig gewesen wären, werden mitgeteilt, so daß niemand die Schrift ohne Belehrung lesen wird."

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1915, Seite 437 ff.:

„Kittel, der die einschlägige Literatur zu den Oden trefflich beherrscht und sich mit Liebe in die Oden vertieft hat, hat mich fast immer überzeugt ... Besonderen Dank verdienen noch die beiden wertvollen Beilagen: eine sehr sorgfältige, bis zum Jahre 1913 einschließlich reichende ‚Bibliographie der Oden Salomos', die, nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet, nicht weniger als 165 Nummern verzeichnet; und eine nicht minder sorgfältige ‚Syrische Konkordanz zu den Oden Salomos', die bisher noch fehlte. Ein Verzeichnis der zitierten und besprochenen Odenstellen beschließt die tüchtige Arbeit."

Sächsische Forschungsinstitute in Leipzig

Forschungsinstitut für vergleichende Religionsgeschichte

Neutestamentliche Abteilung

Leiter: Professor D. Dr. J. Leipoldt

Veröffentlichungen:

1. **Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums.**
   - 1. Band, 1. Heft: C. F. Georg Heinrici, Die Hermes-Mystik und das Neue Testament, herausgegeben von Ernst von Dobschütz. 1918. XXII, 242 S. 8°. M. 10.80
   - 1. Band, 2. Heft: Karl Ludwig Schmidt, Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis. 1919. IV, 36 S. M. 3 —
   - 1. Band, 3. Heft: Gerhard Kittel, Rabbinica: Paulus im Talmud. Die „Macht" auf dem Haupte (I. Kor. 11,10). Runde Zahlen. 1920. IV, 47 S. 8°. M. 3.50

2. **Arbeiten zur Missionswissenschaft.**
   - 1. Stück: Paul Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim. Nach den Quellen dargestellt. 1918. IV, 164 S. 8°. M. 6.50
   - 2. Stück: Richard Frölich, Das Zeugnis der Apostelgeschichte von Christus und das religiöse Denken in Indien. 1918. II, 74 S. 8°. M. 3 —
   - 3. Stück: H. W. Schomerus, Indische Erlösungslehren. Ihre Bedeutung für das Verständnis des Christentums und für die Missionspredigt. 1919. VIII, 232 S. 8°. M. 13.50

3. **Das Neue Testament schallanalytisch untersucht.**
   - 1. Stück: Der Galaterbrief, herausgegeben von Wolfgang Schanze. 2. Aufl. 1919. XVI, 12 S. 8°. M. 1.25

Bei Heinrici tritt zum Preise ein Teuerungszuschlag des Verlages von 30 %, zu allen 20 % des Sortiments.

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Druck von August Pries in Leipzig.


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY